السينما تجدد شبابها

الدكتورة مها قنوت
وزيرة الثقافة

السادةَ ضيوفَ المهرجان.. أيها الأخوةُ والأصدقاء.. أيها الحضور الكريم.. في البدءِ كانت الكلمة.. وخيرُ البدايات السلام.. فالسلامُ عليكم ورحمة الله.

أمّا بعد.. فنحنُ ننتقل في بستان الثقافة، كي نقطف طاقةً أخرى.. من المحبة والعطاء... طاقةً كمونُها الفكرةُ واللقطةُ، وانبثاقها إخراجٌ.. وإبداعٌ جديد...

(*) ألقيت هذه الكلمة في حفل افتتاح مهرجان دمشق السينمائي الثاني عشر بتاريخ ٢٠٠١/١١/٣.

عينٌ على السائر وعينٌ على الطريق... ويدٌ تتلمّسُ حرَّ الفؤاد، وأخرى تلوّح للبعيد... إنه اليومُ القادم دائماً... ممهورٌ بالغياب.. محفوفٌ بالترقّبِ والأمل.

خلف الشاشة الفضيّة كبيرةً كانت أم صغيرةً... ملونةً كانت أم تستشهدُ الماضي.. لاقُربَ بين الأبيض والأسود إلا ما تجود به فطنةُ الناظرين.

إنه يومٌ آخرُ للعمل... نسلّطُ فيه بعض الضوء على جهود ليست لتخفى على ذي عينين... ولكنها وقفةٌ نشاهدُ فيها أكثر... ونستمعُ فيها أكثر.. ونجتلي الحقائق مشفوعةً بالنقد والتحليل... إنها السينما.. ذلك الطقسُ الجميلُ الذي كان ربُّ الأسرة لَيَسْعَدُ أَنْ يصحب فيه زوجَه وأبناءه أو الأصدقاء والرفاق.. كي يلتحفوا سديم السواد.. منطلقين إلى عالم آخر في ساعتين.. عالم يناجي دقّةَ القلب أو خفقةَ الروح.. أو هو عالمٌ يعرض الحقيقةَ من زاويةٍ.. لم تكن قبل الفيلم مرئية. أو ربما كان قضيّةً ما استطعنا الحديثَ فيها إلا من خلال الشاشة البيضاء... ويتنوعُ العطاء. وتشدُّ القافلةُ السيرَ... تغذُّ الخطى.. نحو هدفٍ لايربكه كثرةُ الصراخ.

فهل ستعودُ السينما.. سيدةً جليلةً تفرضُ ذاتها في عالمنا، فتشدُّ الجميع إلى حضرتِها والحضور؟! وهل سيشهدُ جيلٌ قادمٌ ممن أتَوا.. جمالية هذه العودة وروعة المتابعة؟!

إنه واحدٌ من الأهداف.. وتبقى الأهداف كثيرةً.. إذْ أنتَ أمام عالمٍ يُطلق جناحيك إلى فضاءٍ واسع رحيب.. تكثرُ فيه أسراب الحمام أو الصقور.

عالمُ السينما... ربما اشتكى كثيراً... لكنَّ عهداً بيننا وبين أهله وألفَ حبور.. وكلُ مشوارٍ يبدأ بالهمّة من جديد.. بالخطوةِ من

جديد... بالتعب من جديد... عندما تقترب المسافةُ بين أهدافنا والمنى... ونحن على موعدٍ بأسراب السنونو... تعودُ.. ملهوفة مشتاقةً.. تعود بكل الحنين.. إلى الشواطىء العتيقة لكنها الأصيلة والحبيبة.

أيها الأخوة الأشقاء والأصدقاء.. أيها الحضور الكريم..

السينما تجددُ شبابَها.. كلماتٌ رهنَ التنفيذ.. مقيدةٌ بتكاتف الجميع عملاً وخبرةً وعونًا... ... وكما الشبابُ لايكون إلا باستمرار العمل... إذْ كم منْ زمانٍ يشتكي وَهَنًا وهو في عزِّ الشباب.. وكم منْ هَرِمٍ يتألق حيويةً وإبداعًا لايحول دونه الزمان... ... والتجدد مع كل فكرة، مع كل إبداع... مع كل نبضةِ قلبٍ جديدةٍ... مع كل خطوةٍ تدفعُ الركبَ إلى الأمام.. يعني شبابًا حقيقيًا مهما علا على الصدغين من مشيب.

والسينما قناةٌ تعبر عبرها الأفكار والسينما وجهٌ من أجمل وجوه التعبير قولاً وفعلاً... والسينما.. إطارٌ والمضمونُ.. قضية.

ربما كانت في قصةٍ من بيوتنا... أو في بسمةٍ على وجود أطفالنا.. أو في دمعةٍ على خدِّ مظلوم... أو ربما هي لقطةٌ مُكبَّرةٌ لآهةٍ تئن في صدرٍ جريح.. أوصورةٌ ترتجف خلف حجرٍ في يد إخوة يقضُون هناك على مرمى حجر.. وصرخةٌ في عيونهم وليس في أكفهم إلا الحجرُ.

إنها أسلوبٌ آخر ينقل صَوتنا وصورتنا للعالم.. أننا أمةٌ نعشق السلام ونسعى إليه... بل نحنُ مَنْ كانتْ تحيتُنا فيها السلام... هو السلام الذي ننشدُه لأهلنا والجميع... سلامٌ عادلٌ شامل... لانتخلى فيه عن الثوابتِ والحقوق... سلامٌ.. لانتخلى فيه عن شبرٍ واحد من أرضنا العربية المحتلة.. سلامٌ يضمن عودةَ المهجَّرين إلى ديارهم..

سلامٌ لاتُختَرقُ فيه حقوقُ الإنسان ألفَ مرة كلَّ يوم.. في الجولان وفي فلسطين... سلامُ لاتُذبح فيه أمتنا من الوريد إلى الوريد.. ثُمَّ علينا ألا نُسمعَ صوتَ استغاثات أطفالنا والنساء!!.

يحكي التاريخُ دائمًا.. أنَّ للظالم جولةً، وذبائحهُم تستغيثُ: أخي جاوز الظالمون المدى!! فلتكن شاشتُنا لصوتنا الصدى.. ولترسم صوتَ الحقِّ ولونَ الحقيقة... وسندفعُ.. مهما غلا الثمن.. فما نشتريه أغلى من روحنا والنفيس.

أيها الأخوة والأصدقاء..

اسمحوا لي أنْ أنقلَ إليكم تحيات السيد الرئيس **بشار الأسد** رئيس الجمهورية العربية السورية.. راعي هذا المهرجان.. والواقف صلبًا يحرسُ الطريق العربي الذي افتداه وخطَّه **القائد حافظُ الأسد**.. وقد كانت القدسُ صرخةً في حناياه.. فأورثَ حلمه والسعي لشعبٍ ولقائد.. في عينيه الهدفُ وفي يمينه مشعلُ الأحرار.

وإذْ أعلنُ افتتاحَ مهرجان دمشق السينمائي الثاني عشر. أرحبُ بضيوف سوريةَ والحاضرين.. وأتمنى للمهرجانِ كلَّ النجاح والتوفيق.. باركَ اللهُ الخطى والسلام عليكم ورحمة الله.

دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة: المدارس اليونانية في روما

د. هاني يحيى نصري ❖

(١) الريبية: Scepticism :

عندما كان «ارسطو» في قمة عطائه الفكري، و «الإسكندر المقدوني» ينتقي من هذا العطاء ما يشاء، كان «فيرو Pyrrho ٣٦٥ - ٢٧٠ق.م جندياً في جيش «الإسكندر» الذي يطوف العالم القديم، بالسيف والنار كي «يهلينه» أي ينقل إليه الحضارة الهيلينية «Helenistic»، وقد بدأ بأن ضمّ «المدن الدول» في اليونان إلى «مقدونيا» وانتهى حتى حدود سور الصين، ففرض اللغة اليونانية على كل الشعوب القديمة بين جنوب أوروبا وشمال أفريقيا وغرب آسيا، ولم يسبق

(❖) د. هاني يحيى نصري: باحث من سورية. دكتوراه في الفلسفة. أستاذ محاضر في عدد من الجامعات العربية والأوروبية. آخر مؤلفاته: « فلسفة المصير».

أو يلحق لأي لغة مثل هذه السيادة الألسنية في التاريخ، إلا العربية بعد ذلك بسبب الإسلام، ثم الإنكليزية اليوم.

وفي خضم هذا التفاعل الحضاري القديم، ظهر للفاتحين الاغريق ذاك التنوع الكبير بين ثقافات الشعوب، التي راحوا «يؤغرقونها» إذا صح التعبير، ويبنون المدن الإسكندرانية الجديدة في قلب حضاراتها، كما فعلوا بإسكندرية مصر، واسكندرون سورية، واسكندريات فارس، وحين راح يتفاعل الناس مع الفاتحين داخل هذه المدن وخارجها(*)، لاحظ «فيرو» أن ما هو صحيح ويقيني عند هذا الشعب خاطيء وسيء عند آخر، وما يعتقده الناس في هذا المكان ينكره آخرون في مكان آخر، وحجج هؤلاء تعادل حجج أولئك منطقياً!؟

فكيف نبني اليقين؟!

أجاب «فيرو» بأن المسألة صورية، والصورية في المنطق ليست البحث في صور الكينونة المختلفة كما أرادها «أرسطو»، بل إن بنية قوانين فكرنا، أي المنطق، هي بنية صورية بمعنى شكلية، ولا خلاص من شكلية الصورية المنطقية، التي بها يمكننا أن نومن بأي شيء، وهي أداة الإعتقادات العميقةبقدر الخرقاء، ولأن لا خلاص لنا من بنية فكرنا هذه، جل ما نستطيعه هو أن نسبح مع كل تيار يصادفنا، لأن الجدل مع القناعات الراسخة عند الناس أمر عقيم.

وتلميذ «فيرو» وصديقه «تيمون Timon» من «فيلوس Phlius»، أكد هذا الإتجاه، لافتًا انظارنا إلى أن كل قياس منطقي يستند في همته على قياس آخر، إلى أن نصل إلى «بداهات» لاشيء يثبت بداهتها سوى اعتيادنا على ذلك، ومثال ذلك أن كل القياسات الرياضية مبنية على بداهة أن الكل أكبر من الجزء؟!

لماذا؟!

لأننا اعتدنا أن نرصدها كذلك في ظاهر الأمور، أما إذا نظرنا بعمق حتى لأجزاء جسدنا، سنجد أن الجزء فيه أحيانًا أكبر من كله، فلا احساس أكبر من البصر ولاأوسع مدى؛ رغم أن العين جزء من الجسد ليس إلا.

ألم تثبت «سبارطة» أنها أكبر من كل العالم الذي أخضعته، وهي جزء منه؟!

فكل قياس يحتاج إلى قياس يبرهن عليه حتى يصبح صحيحًا.. وهكذا إلى مالا نهاية؟! أليست النسبية اليوم قريبة من مثل هذا التقرير إذا فهمت بشكل سطحي مبسط؟!

(*) لهذا السبب ترجم الإنجيل فور ظهوره بالارامية إلى اللغة اليونانية القديمة التي سادت بعد الإسكندر حتى الفتح العربي الإسلامي.

فأين القطيعة في العلم الذي يدعيه «أرسطو» في منطقه؟!

وحين عاد الريبيون إلى اليونان بعد «الإسكندر» وجدوا أن فلسفتهم قد سبقتهم حتى إلى أكاديمية «أفلاطون»، حيث استلمها «ريبي Sceptic» اسمه «أركي سيلوس Arcesilous» حتى «٢٤٠ ق.م».

أي أن المذهب الريبي سار جنبًا إلى جنب مع فلسفة «أرسطو» وتجاوزه ليسيطر على «الأكاديمية» بحياته وبعد موته مباشرة، ويصبغها بصبغته مدة تجاوزت المئتي سنة[1]. إذ تبع «أركي سيلوس» أكاديمي أفلاطوني آخر اسمه «كارنيدس Carneades»، وجد بالمذهب الأفلاطوني مايؤيد الريبية والشك المطلق بكل حقيقة، في عبارات مثل: «كل ما أعرفه أني لا أعرف شيئًا» التي كان يقولها «سقراط»، ولاحظ أن حوارات «أفلاطون» لا تتجه إلى أي نتيجة قطعية، وكان يذهب إلى «روما» بمهمات دبلوماسية، وكانت هذه الأخيرة لاتهتم من كل جوانب الفلسفة الاغريقية، إلابالذي يمكنها في الأرض؟!

ذلك أن وضع أي ميزان علاقة بين الحقيقة والبقاء، بالنسبة لكل البرابرة على مر العصور - وهم الغالبية العظمى من البشر - يدفع إلى اختيار البقاء قطعًا، ولا ريبية بهذا الأمر؟! ألم نقل إن دماغنا بالأساس لم يصمم إلا كأداة بقاء؟!

والرومان بحدس البقاء بكل بربريته لديهم، كانوا يريدون أن يأخذوا من كل سفسطات أمثال «كارنيدس» ما يفيدهم من الفلسفة الإغريقية، إي مايعينهم على البقاء، وهنا يظهر في تاريخ الفلسفة بشكل واضح تعارض مطلبين: الحقيقة والقوة، الذي أوصله «نيتشه» إلى أقصى غاياته في وجوديته المعاصرة.

و «الرومان» اختاروا من كل الفلسفة الاغريقية «البولوتيك Politic» أي التنظيم، ودفعوا بمفاهيمه نحو القانون، بمعنى القسر الذي تمارسه نخبة مدينتهم «روما» على الآخرين، لا نحو الأخلاق من أجل سعادة السكان، أقول دفعوا بالتنظيم نحو القانون(*) كي يبنوا مجد «روما» وسيطرتها على تركة «الاسكندر» والاغريق، ولا مجد

(١) History of western philosophy, op.cit,p245.

وفي هذه الأثناء كان أرسطو خارج الأكاديمية بعد موت «أفلاطون» يحاول انشاء «جنيزيوم» خاص به، لكن «الإسكندر» تلميذه مات فجأة، فانتفض «الأثينيون» على مدمر «دولتهم المدينة» بإمبراطوريته أي الإسكندر ولاحقوا «أرسطو» الذي فر من «أثينا» ليموت بعد عام من ذلك كما ذكرنا، وهكذا توقفت المدرسة الأرسطوطالية بعد موته حتى ابن رشد» في العصور الوسطى، وسادت الريبية أولاً وما أعقبهامن مذاهب سنذكرها تباعًا.

(*) بمعنى التشريع فقط.

سوى هذا لدى هؤلاء الناس، أو البرابرة إن شئت، تماما كمجد السيطرة الذي تنشده كل دول العالم اليوم.

وقد راق لهم أن يسمعوا أمثال «كارنيدس» من الريبيين، ليؤكدوا على صحة القوة التي ينشدون، بدل الحقيقة التي لا يمكن أن تنال إلا بالاستشهاد السقراطي الغير مضمون النتائج.

وإن لاقت محاضرات «كارنيدس» عند «الرومان» رواجًا، فبسبب أنه كان يعرض كل رأي فلسفي قيم لسقراط أولأفلاطون أولأرسطو، في محاضرة لينقده في الثانية، فكان شأنه شأن التجار القرطاجيين أصدقائه كمن يعرض سلعًا يسعى إلى بيع أروجها، وفعلاً سلم الأكاديمية من بعده «لحسدرؤبال Hosdrubal» القرطاجي، الذي وجد أن ركوب التيار الذي هو شعار الريبية يقتضي تغيير اسمه إلى «كليتوماخوس Clitomochus» وترك أثارًا بالفينيقية وكتبًا، بقدر الاغريقية بين «١٨٠ق.م ـ ١١٠ ق.م»[٢].

ومع هؤلاء يمكننا أن نعلن موت الأكاديمية بموت الثقة بأي يقين، وبالتالي بعدم وجود الحقيقة، وبموتها أعلن موت الفلسفة، وموت أي قاعدة صلبة لإمكان أي عقيدة أو اعتقاد، وجل ما في الأمر أنه مجرد صراع قوى عمياء، إذا كان من ضرورة للتفلسف بين أسنتها، فخيار من اثنين: إما عدم مواجهتها أوالخضوع لها؟!

وبين هذين الخيارين تحركت الفلسفة لمواجهة الألم، الذي يمكن أن يصيب الإنسان من تطاحن القوى الطبيعية والاجتماعية أمامه وفيه.

والواقع: إن الريبة لم تجد من ينقدها فانسلت إلى «الأبيقورية» ثم إلى «الرواقية»، بعد أن عبرت عن أشد أصناف نتائجها الإنسحابية «بالكلبية»، وسنأتي على شرح هذه التيارات الفلسفية، وولوج أبوابها التي لم يوصدها الزمن كلية إلى الآن، لاستحالة اليقين المطلق بأي أمر، مهما بدا عقلانيًا ومنطقيًا، ولكن هذا يعني اليوم: «نسبية الحقيقة» ولايعني استحالتها، فإذا كان الريبي يشك بحقيقة أي أمر كالألم مثلاً، اغلق باب سيارتك على اصبعه مثلاً؟!

إن الريبية المعدلة بالنسبية «Mitigated» ضرورة من ضرورات كل تفلسف إلى اليوم، على أن لا تفهم النسبية «Relativity» بأنها ذاتية «Relative»، وإلا عدنا إلى الريبية بمعنى استحالة وجود المعرفة وذاتيتها كما عند «سارتر» بعد ذلك.

هكذا نجد أنفسنا مرة أخرى بحاجة إلى المطلب «السقراطي» بضرورة التعريف

(٢) Ibid,p247.

الدقيق، للتعرف على ما نطرح من اشكالات معرفية بالفلسفة الصحيحة، تعرفًا على تلك الاشكالات ومعانيها وحواملها الوجودية والكائنة أيضًا، قبل أن نحدد موقفنا الذاتي من هذه الإشكالات، فإذا كانت القناعة الذاتية هي الهدف، فالريبية المعدلة بالنسبية يمكنها أن توصلنا إليها، أما إذا كانت الذاتية غير قادرة على ابراز قناعاتها، فالإنسحابية والريبية بكل أمر هي الأولى من كل دوغمائية شرسة تريد أن تفرض القناعات الذاتية على الآخرين.

فلأن أكون «ديجونيًا» ـ نسبة إلى «ديوجين» ـ أفضل لي وللآخرين من أن أكون «الاسكندر»، ولأن أكون في القرن العشرين «غانديًا» نسبة إلى «غاندي» ـ أفضل لي وللاخرين من أن أكون شيوعيًا أو نازيًا، لكن الأفضل من هذا وذاك أن أظل باحثًا محبًا للحقيقة دون تطرف.

إن التطرف بالإختيار حين يصبح خيار تطرف يصير «دوغمائيًا»، وقد أنجبت الفلسفة منذ بداياتها «الدوغماء الذاتية مع «ديوجين» بناء على أسس ريبية، كما تنجب الدوغمائيات الاجتماعية دومًا بالأحزاب، الإبن اللاشرعي لكل تفلسف.

وأنتم أيها المدعوون معي لولوج باب التفلسف من تاريخه، قد بدأ يتضح لكم أني لا أقص عليكم حكاية، بل أرسم لكم معالم خط معرفي إنساني كالفن والعلم، ليس بحاجة إلى اسماء من صنعوه بقدر ما هو بحاجة إلى مواقفهم التي تجلت بأقوالهم، تلك المواقف التي لا زالت البشرية تواجهها منذ ألفين وخمسمئة عام ونيف(❊)، وستظل تواجهها قبل أن يتمكن العقل العملي من حسمها لصالحه، فإن فشل تظل أسئلتها تلح؟!

لماذا أنا هنا.

ومن أكون.

وما هو مصيري؟!

تلك هي عناوين التساؤل عن الموجود في الوجود حسب «أرسطو» ـ على الأقل ـ، وأي إجابة لا ترضي العقل النظري قاصرة بالعقل العملي حتمًا، وأي تسرع بالاجابة سلبًا أم إيجابًا دوغمائي حتمًا أيضًا مهما كان ريبيًا؟!

فلنتعرف على حتمي انسحابي واجه «الإسكندر» اسمه «ديوجين»، فأعطانا أسطع مثال على التناقض الدوغمائي بين يقينين ريبي سلبي، وإيجابي وثوقي، بهما كما في كل تطرف من إستهجان.

(٢) الكلبية؛ Cynisme :

لا يمكن للإنسان أن يسلك أي سلوك متطرف، مالم يتحول اعتقاده بضرورة هذا السلوك إلى يقين، بإزالة كل شك وريب من نفسه حول مدى صحة هذا اليقين، حين ذاك يطمئن إلى أن سلوكه صحيحًا.

(❊) وهو زمن بسيط بالنسبة لزمن الكون والخلق فيه.

مثل هذا الإطمئنان قد يكون ممكنًا في قضايانا اليومية البسيطة لكنه صعب كلما اتجهت القضية التي تستدعي سلوكنا نحو المصير فأنت قادر بعد دخولك هذا في تاريخ الفلسفة إلى الإطمئنان إلى أن الريبية مستحيلة كمذهب فلسفي، ممكنة وضرورية إذا كانت معتدلة «mitigated» في كل تفلسف، وأنت أصبحت تعرف أيضًا أن «سقراط» الشكاك الديالكتيكي أنهى حياته بشكل وثوقي، ببراهين خلود الروح - أو الذات - التي توصل إليها، بينما لم يفعل ذلك «أرسطو» نتيجة تعريفه للروح «بالبنية»، ولم يحميه شكه من قدر الموت بعد فراره من «أثينا» بسنة؟!

هذا يعني أمرًا على غاية من الخطورة وهو: أنه لا توجد فلسفة تخلو من الريبية ولا الوثوقية في آن واحد، فما يرتاب منه فيلسوف هو موضوع ثقة آخر، «فسقراط» كان يثق بخلود الروح، بينما وثق «أرسطو» بخلود العقل فقط، وكلاهما تطرف فيما يثق سلوكيًا، فهل يعني هذا أن الدوغمائية جزء من الفلسفة؟!

نعم إذا كان معنى الدوغمائية العقيدة، ولا، إذا كان معناها العقيدة الغير قابلة للشرح.

مما يعني أن كل عقيدة غير قابلة لأن يشرحها صاحبها بشكل عقلاني، يزيل كل ريب حول بداهاتها الأساسية التي إنطلقت منها « Axiom»، هي عقيدة دوغمائية.

خذ مثلاً على هذا اعتقاد «الإسكندر» الذي قاده إلى يقين سلوكي بأن المجد، في الفتح و «الأغرقة» لكل شعوب العالم، تجده اعتقادًا «دوغمائيًا»، لأنه غير قادر على البرهنة عقليًا بأن هذا السلوك العدواني ليس اجراميًا، بحق الأفراد وكذلك تنوع الحضارات التي حاول تدميرها بواحدية حضارية ظنها وحدة بشرية؟!

الدغماطي أيضًا ولأنه لا يقدر البرهان على أفكاره التي يضحي من أجلها، أو يسعى لها، يطيب له التطرف لهذه الأفكار فإذا واجه نقيضها بشكل متطرف أيضًا، كان من السهل تنقله إلى تطرفات جديدة، تلك كانت حال «الإسكندر» في التاريخ وحال «القديس أوغسطين» في تاريخ الفلسفة مثلاً.

أما «الاسكندر» المتطرف في انغماساته بسطحيات الأمور، فقد وجد نفسه حين قابله «ديوجين الكلبي Diogenes The cynics» يقول: «أقول حقًا أنني لو لم أكن الاسكندر لتمنيت أن أكون ديوجين»[٣].

علمًا بأن كلمة: «Cynics» قد جاءت من «Kynikoi» الاغريقية والتي تعني حرفيًا: «كالكلب»[٤].

(٣) Antony, ADictionary of Philosophly,Gramercy Books, N.y 1979,p.81.
(٤) Ibiad p81.

وكأن لسان حال «الاسكندر» يقول: إن الحياة إما قهر وسيطرة على الناس أو اعتزالهم بدل الانسحاب الكلبي من بينهم.

الدوغمائي أو الدوغماطي هو ذاك الذي يعتقد عقيدة، تدفعه إلى سلوك غير قابل للتفسير، حين يصبح منه هو قبل سواه بسبب تطرفه فيه، يندفع نحو نقيضه، فالدوغمائية ليست عقيدة ولكنها تطرف بالاعتقاد يخلو من كل نسبية ريبية فيه، تفسح المجال لمراجعة الذات والآخرين، والفلاسفة الذين تطرفوا في اعتقادهم - سقراط وأرسطو - بالسلب أوالإيجاب، لم يجدوا في فلسفاتهم مثل هذه النسبية، لقوة تلك الفلسفات وشموليتها الأنطولوجية.

ونحن المتأخرين حين وجدنا مثل هذه النسبية في فلسفاتهم، نستطيع أن ندرسهم بصورة قد تكون أفضل من دراستهم لأنفسهم، بهذا المعنى فقط، ولإبراز ضرورة هذه القراءة النسبية، دعونا نرى في هذه الدعوة الموجهة لكم لولوج تاريخ الفلسفة، من هو هذا الكلبي الذي تمنى «الاسكندر» أن يكون مثله؟! وهو الذي كان لديه «أرسطو» استاذاً ومعلماً ومثالاً يحتذى؟!

إن ديوجين الملقب «بالكلب» أو الكلبي كان معاصراً لسقراط ومتابعاً له كأفلاطون، وكان من اسرة نبيلة دفعته صورية حياة أفرادها إلى ابراز نزعة صوفية متطرفة فيه من جهة وهي من نتاج كل تفلسف على مر العصور من جهة أخرى، ذلك أن البحث في عمق الأمور يؤدي إلى احتقار قشورها، وهذا جزء أساسي من كل تفلسف، إذ كما تهيء الفلسفة الإنسان لولوج باب العلوم، تهيئه ايضاً إلى ضرب من الزهد بالأشياء، قد يوصل بالشخصيات الدوغمائية المتطرفة إلى التصوف، بل أكثر من هذا إلى مايسمى باللغة والتراث الصوفي العربي: بالملامتية، وهي ضرب من انكار الذات إلى درجة طلب الرفعة المطلقة لها بتحقيرها، والخوشنة للجسد، حتى لا يجر إلى أي مطلب من مطالب الرفاهية التي قد تقود بنظر هؤلاء إلى كل شكلية لا قيمة لها، من أجل خلود الذات، أو عبر رحلة خلود الذات من هذا التواجد نحو الوجود.

لذلك عاش «ديوجين» هذه التجربة بدأ من أفكار «سقراط»، التي كان لا يهمها سوى رصد حوامل الموجود والوجود، وبالتالي احتقار الجسد، إلى حد اعتباره عائقاً عن العرفان ما دامت الروح خالدة، وانتهاء بأقصى تطرفات هذا الموقف ضد كل شكل من أشكال الحياة الاجتماعية، فلا ضرورة للملكية ولا للأسرة ولا للدين، ولا حتى للمنزل ولا للنظافة ولا لأي شيء يمكن استعماله، صنعه إنسان، لأن في كل نتاج إنساني من صناعة أو عقيدة أو مذهب أو حتى فكرة، ضرب من

الإستعباد للآخر الذي يستعمله، كما عبر عن ذلك لاحقًا ميشيل فوكوه «Michel Foucoult».

أن نرفض كل ما ينتجه أو يقدمه الآخر لنا، يعني العيش وفق نمط عيش الحيوانات المنعزلة، وهكذا أمضى «ديوجين» بقية عمره كما تعيش الكلاب، لا يقدم للآخرين شيئًا، ويرفض ما يمكنهم أن يعطوه ماديًا ومعنويًا، لذلك حين زاره «الاسكندر» لأول مرة وقال له اطلب وتمنى، أجابه «ديوجين» اريدك أن تبتعد عني لقد حجبت الشمس عن وجهي؟!

لقد ترك «ديوجين» تيارًا فكريًا، وإن كان ضعيفًا إلا أنه في أساس أفكاره: «مفهوم استعباد الآخرين بكل ما ننتجه لهم»، والذي يلقى صداه اليوم بالألسنيات التفكيكية؟!

وإزاء هذه الطوباويات الفكرية التفكيكية إذا صح التعبير، دارت الفلسفة دورتها المعتادة بين المثالية نحو المادية، إذ ستلاحظون معي في دعوتي لكم كي تلجوا الفلسفة إنها كلما وصلت بإتجاه فكري إلى كماله، وقالت كلمتها الأخيرة في هذا الاتجاه، عاد الفلاسفة أو من يهتمون بالتفلسف من الذين يخلفونهم إلى أحضان نقائضهم.

تلك هي حلزونية تحرك الفكر الفلسفي بين المثالية فالمادية فالمثالية، وعبر هذا التحلزن يشتد عضد المثاليات، كما يشتد عضد الماديات فكريًا - إذا صح التعبير، ولا يصح، لأنه لا توجد بالنتيجة فلسفة مثالية ومادية - فكل فكر عقلاني لكن الذي يميزهما هو هذا التفاوت بين الواقعية ومدى اقرار الفلسفة بها، وتغيير الواقع ومدى قدرتها على ذلك، دون أي سلطة سوى سلطة العقل، أي بدون أي دوغمائية أو قهرية؟!

(٣) الأبيقورية؛ Epicurism

لعل «الأبيقورية» كإتجاه فلسفي، هي محاولة اجابة على ما عبر عنه «ديوجين» وأمثاله من الزهاد بالتصوف، كرد على محاولات الآخرين استعبادنا من خلال نتاجهم المثالي - الديني والأخلاقي - وحتى المادي - أي الواقعي -. فإذا كان الإله العارف بشرور هذا التواجد عاجز عن اصلاحه فهو مماق، وإن كان لا يريد هذا الاصلاح فهو شرير، وبكلا الحالين تسقط الدعاوى المثالية والدينية والأخلاقية، ولا يبقى أمام الإنسان إلا أن يستمتع بما يحب قبل فقدانه بكل معنى المتعة المادية.

تلك هي منطلقات الفلسفة الأبيقورية اللادينية والمادية إن شئت، وهدفها بالبحث عن المتع، بشكل عقلاني بحت، قام به مفكر واحد لا مدرسة فكرية اسمه «أبيقور Epicurus ٢٤١ - ٢٧٠ق.م»، بهدف تحرير الإنسان من سلطة الإنسان الآخر عليه، عبر إثارة مخاوفه من مجهولات التواجد والوجود.

والإنسان لا يخضع للآخر إلا خوفًا من مجاهيل الموت، والحياة أيضًا، وأخطارها اللامتوقعة، وفقط تبجحات الآخرين تدفعنا إلى الظن أنهم يعرفون أكثر مما نعرف، وعلى هذا الأساس يخضع الناس لمن يعلن أنه سيسدهم، فكل زيف هو في الشهرة والسيادة.

لذلك كانت الحياة السعيدة في عدم تصديق هؤلاء من جهة، ومن جهة أخرى عدم السعي إلى مواقعهم بالشهرة والتبجح، فشعار «الأبيقورية» الذهبي هو: أن يعيش الإنسان مجهولاً، لا يعرفه مشهور ـ مسؤول ـ فيؤذيه، ولا يطلب أي شهرة أو مسؤولية يؤذي بها الآخرين، وأثناء ذلك يجب على الإنسان مسايرة الجانب البقائي في ذاته، فلا يكرس نفسه للعقلانيات على حساب الجسد، لأن الجسد ـ المادة ـ هي الخلود، وقد بنى «أبيقور» رأيه هذا على أساس النظرية الذرية، التي ظنها «ديموقريطس» من نتاج الواقع العملي، أي العقل العملي آن ذاك، فالذرات خالدة، وجسدنا من ذرات فهو: خالد!! لكنه يخضع فقط لتحولات لا نهائية في أشكال وجودية مختلفة، وعملية التحول هذه هي التي نسميها موتًا؟!

الموت تغير بالشيئية فهو لا شيء بالنسبة لنا، فلماذا نخافه، لأن الموت إذا حضر غبنا، أي كما قال الشاعر العربي:

والأسى قبل فرقة الروح عجز

والأسى لا يتم بعد الفراق

فلماذا الخوف من الموت(❖)؟ الذي هو أساس استعباد الآخرين لنا، حين يقدمون حلولهم الدوغمائية الخبرية عنه، وهم لا يدرون بل يريدون فقط الشهرة والسلطة والتسلط.

والآلهة التي يهددوننا بها عاجزة كما سبق وبرهنا، ولعجزها يجب إهمالها، لكي تكون حياتنا خالية من متطلبات رهبانها المزعجة، كي نحقق الكمال من تواجدنا حسب «أرسطو» بالسعادة.

ولرد الاتهام عن الأبيقورية بأنها دعوة إلى العربدات الجنسية «Orgies» مع «باخوس» إله الخمرة، يجب لفت الإنتباه إلى أن «أبيقور» أكد أن السعادة من الفضائل الوسطية بين تطرف اللذة وضبط النفس.

على أن اللذة عند «أبيقور» هي انتفاء الألم جسديًا، و التحرر من الخوف نفسيًا، وعن طريق الحكمة نستطيع أن نقوم بأفضل الخيارات بين هذه اللذائذ(٥)، من منطلق أن الممنوع هو ما تمنعه اللذة ولا شيء محرم بحد ذاته.

أما إذا سألت «أبيقور» عن كمال السعادة باللذة، فهو عنده عند الإله الذي نحاول التشبه به، بحسب الطاقة البشرية،

(❖) إذا دخلنا بالنوم العميق لا نعود نشعر بالظلام.

(٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص١٥.

والإله لا يتحكم بالطبيعة ولا بالإنسان، فهو مكتف بغبطته اللانهائية (وكان «أبيقور» يتعبد عبادة منزهة عن الغرض للآلهة الذين كان يتصورهم وقد تمثلت فيهم السعادة النهائية)[6]، وعلى هذه الأسس تشكلت جماعات أبيقورية في اليونان وروما، أعضاؤها من كل الناس حتى من النساء والعبيد، مما دفع الناس إلى تأويل سلوكهم كما يشاؤون، وحين بدأت المسيحية بالظهور استهدفتهم ونسبت إليهم كل وثنية، لأنهم يؤكدون أهمية الحياة الدنيا فقط.

لكن الغرب الذي ورث هذه التقاليد التحررية «Liberal» عاد في القرن الأول المسيحي لهذه الآراء الدنيوية البحته، وقد عبر الشاعر «لوكريتيوس Lucretuis» ٥٢ ـ ٩٥م» عن ذلك بقصيدة نقلت الأبيقورية إلى اللاتينية، وأدخلتها إلى العالم الأدبي الروماني تحت اسم «طبيعة الأشياء» على أساس أن لا خلاص إلا بالفكر والفلسفة.

وقد اعتبر المسيحيون هذه القصيدة بالذات من أعمال «عدو المسيح Antichrist»، لذلك بقي لدينا مخطوطة واحدة فقط منها منذ العصور الوسطى، وهي تعبر عن كره التدين عند «أبيقور» و ثم «لوكر يتيوس»[7]، وبصورة عامة كجزء من التقاليد الغربية التحررية، التي تمثلها الحركة «الليبرالية» اليوم.

والآن أصبح بإمكان ضيوفنا المدعوين إلى الدخول في تاريخ الفلسفة، ملاحظة أننا نقف على مفرق تاريخي خطير في تاريخ الفلسفة. فالأبيقورية بدأته بالتمرد على الدوغمائيات الوثنية اليونانية القديمة لتجرها المسيحية بعد ذلك نحو عداوة المسيح، التي لم تخطر ببال «أبيقور» قطعًا، ثم لتتبنى الليبرالية المعاصرة هذا الصراع، كجزء من مطلب التحرر الغربي(*)، وكأن هم الفلسفة هو الصراع مع باقي مستويات المعرفة، فلضرب «السفسطة» ضرب «أفلاطون» الفنون، ولضرب «الدوغمائية» ضربت «الأبيقورية» الدين الوثني، ثم جروها للصراع مع الأديان المنزلة، وكأن هم الفلسفة ضرب الدين والفن.

هذا الخطأ في فهم التفلسف قاد إلى ابتعاد الشرق عن الفلسفة، ولعب الغرب بإثارة الدين من خلالها كما فعل «رسل» و«سارتر»، وقبلهما «ماركس» و «أنكلز» والتجريبيين والماديين كلهم..

وكل هذه الضجة في أساس بساطتها أمران وهما:

(٦) المرجع السابق، ص١٦.

(٧) History of, western Philosophy, op. cit, p 256.

(*) الذي وضعت الكنيسة الناس فيه بعد ما أظهرته بعنف محاكم التفتيش فإما أن تكون كاثوليكيًا كما هي تريد، أو أنت عدو المسيح، وطبيعة الرد الليبرالي على مثل هذا التطرف رفض الدين.

١ ـ أن «أفلاطون» أرادنا أن نعبر عن الحقيقة دون «مجاز» وبشكل مباشر.

٢ ـ وأراد «أبيقور» أن يفهم الألوهة في علاقتها مع القانون والبشر، بشكل خالٍ من الدوغمائية.

فهل هذا يعني أن الفلسفة ضد الدين والفن؟؟ أم يعني أنها ضد زخرف القول مزورًا بالمجازات، وضد الدوغمائية بكل اعتقاد سواء كان دينيًا أو حتى فلسفيًا.

لكن إذا لم تتضح هذه الضدية للفلسفة بالنسبة لوليدها اللاشرعي «الدوغماطية»، في تاريخ الفلسفة إلى اليوم، فالسبب يعود إلى معركة طواحين الهواء، بين رجال الدين والمتعملقين على كل تفلسف، من دارسي الفلسفة الذين يظنون أن الإلغاء ـ ذهنية الإلغاء[٨] ـ دليل على الفهم والعمق والعبقرية.

ولا أسهل من هذا المسلك ولا أضر من ثمراته على الحقيقة، سهولة أي عداء للآخرين ونتائجه السلبية على نفسك وعلى من تعادي.

إن الاستعمال الأمثل للعقل ليس فيه أي إلغاء لمستوى معرفي على حساب آخر، وليس فيه أي عدوانية تقرب الإنسان من الجانب الحيواني الذي تريد الفلسفة أن ترفعه منه.

الاستعمال الأمثل للعقل يريد أن يشيد لا أن يدمر، وكلما تقدم العلم ظهرت مستويات معرفية جديدة، تحتاج من تأويلات العقل العملي الذي يفرزها، إلى عقل نظري يضعها في مكانها الفلسفي الصحيح، وكل إلغاء لهذا أو لأي مستوى من مستويات المعرفة الإنسانية به خسران كبير للمعرفة، تصور لو أن علم النفس ألغى «البارا سايكو لوجي» أو أن علم الفضاء لم يستعن بالمصطلحات الصوفية لتفسير بعض ظواهره. أو أن الاستعمال العلمي ـ سلمًا وحربًا ـ للذرة تنكر للأخلاق؟!

وبعبارة موجزة: فتحت «الأبيقورية» الباب لصراع الدين مع الفلسفة، فانطلقت الديماغوجيات والدوغمائيات الإنسانية الساعية لكل مكاسب البقاء على حساب الفكر من عقالها، وظهرت تقليعة التنكر الفلسفي لكل خبرة دينية وصوفية، وتنكر الدين والتصوف لكل فلسفة لا تخضع لمتطلبات عقائدهم الوثوقية.

ولم يكسب سوى الجهل من هذه المعركة وهو في شرقنا معشعش بسببها، لدرجة أن الذي يجاهر أو يلمح بعداوته للفلسفة يدل على المواطنية وحب الأصول الصالح، والعكس بالذي يجاهر أو يلمح بعدائه للدين فيلسوف!؟ ونحن في حضن هذه المهزلة ندعي اللحاق بركب الحضارة.

(٨) هاني يحيى، ذهنية الإلغاء، مؤسسة بحسون، بيروت ١٩٩٨م.

إن ذهنية الإلغاء لا الفلسفة، هي التي تضعك وتطالبك بموقف: إما أو، أي إما أنت مع الفلسفة أو مع الفن أو مع العلم أو مع الدين، وكأن الفلسفة عمل فكري معزول عن باقي مستويات المعرفة الإنسانية، ويمكنها أن تتحرك بعقائدها المغلقة؟!

مثل هذا التحرك اسمه الدوغمائية لاالفلسفة، ومثل تلك العزلة اسمها الحزبية، لا المعرفية في حب الحقيقة.

(٤) الرواقية فلسفة واقعية Stoicism!:

كان شعار «الأبيقورية» الجمجمة والعظمين، الذي تبنته بعد ذلك كل القوى الاجتماعية التي لم تفهم معنى «المفارقات»، ووجدت باللذة الأرضية من قوة وقهر وحتى جنس ومال، كل ما في أمر هذه الحياة، إلى حد أن قراصنة البحار شأنهم شأن كشافة الجيوش ومغاويرهم جعلوا من هذا الشعار رمز انغماسهم بالدنيويات بعد ذلك، وهو ما عبر عنه بعد ذلك «شوبنهور» بأن الحياة لا تنهم إلا إذا تصورناها كصراع إرادات، حددها «نيتشه» بإرادة القوة.

والرومان الشعب الذي أخذ من فلاسفة الإغريق ربيبتهم، ومن سياسيهم سفسطتهم ومن قادتهم أمثال «الاسكندر» قهرهم وغلبتهم، لم يهمهم من الفلسفة إلا مفهوم التنظيم الذي صاغه فيلسوفهم «القبرصي» «زينون الأكتيوي ٣٣٢ ـ ٢٦٢ ق.م» الذي ولد من أصول «فينيقية» ودرس في «أثينا»[٩] بكتاب «الجمهورية»[١٠]، وهذا الكتاب يحمل اسم الجمهورية «كأفلاطون» لكنه من منطلقاته الواقعية هو جمهورية الواقع الرواقية، التي أكدت على أن أساس الوجود هو التنظيم في الطبيعة وهو عند الناس بالسياسة، التي يجب أن تصان بقوانين المؤسسات التي تدعمها.

مع هذا الكتاب ظهر لأول مرة مفهوم: Political institutions، كقوة وحيدة فعالة بكل تشريع إجتماعي، يمكن للمجتمع أن يخضع له، ذلك أن أي تشريع لا قيمة له بدون مؤسسات سياسية ترسخه، ليدعمها المجتمع بمؤسساته الاقتصادية والاجتماعية الأخرى، وهنا يجب أن ينصب الجهد الفلسفي في حواراته، التي عليها أن تراعي واقعية ما تحاور فيه، أما الموت وكل بلوى ومصيبة خارجة عن قدرة الإنسان على التعامل معها، فهي أمور تصيب كل الناس، لذلك يجب أن نواجهها بشجاعة وكرامة، ولا نبني هذه المواجهة على أي ظنون دوغمائية حول هذه الأمور.

ألم نشر إلى أن الريبي «Hosdrubal»

(٩) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص١٧٥.

(١٠) Letters from a stoic by seneca and Meditations by Marcus aurelius,viking press, 1996

كان فينيقيًا من «قرطاجة» ثم تأغرق ـ أي صار يونانيًا ـ. كذلك حال «زينون الأكتيومي Zeno of Citium»، مما جعل كل خلفاء «الإسكندر» ينجذبون نحو هذه الدعوة لبناء السياسة على أسس مؤسساتية(*)، وآزرهم بهذا الأمر وأعقبهم فيه أباطرة روما مع بطالمة مصر اليونان.

لأن جوهر الرواقية كامن في أنه لا سلطة فوق سلطة العقل، ولا توجيه لأي حوار عقلي محدد إلا بما يقدر العقل على حله.

ولأننا جزء من العقل الكلي الذي يحكم الكون فالألوهة فينا وبالطبيعة معًا، لذلك من السخف الحديث عن إله مفارق، لأن الله لا يمكنه أن يكون إلا العقل المحرك لهذه الطبيعة التي هي جزء من الكون، وله معرفته الكلية الشمولية، ولنا معارفنا المحدودة، فلا نتجاوزها بالتشبه بالطبيعة الإلهية حسب الطاقة البشرية إلا بالتشريع لمؤسساتنا.

ولأننا جزء محدود من الطبيعة وسنعود لننحل فيها بعد الموت، وهي أمور لا يمكننا تغييرها أو تجاوزها، فمن الضلال الأخلاقي والخطأ المنطقي محاولة هذا التجاوز أو التغيير، تلك هي أسس الأخلاق الرواقية، فكل مأساة بالنسبة لنا هي مجرد شعور، وهي جزء من مشاعرنا التي يجب أن نعتبرها ضالة، أو على الأقل شاردة من شردات العقل، الذي عليه أن يعود إلى ضبطها، وتلك هي وظيفته بالتلاؤم مع الوجود بقبول كل تواجد كما هو معطى، بشكل عقلاني هادىء ورزين، ولكن هذا لا يقدم ولا يؤخر إلا بإظهارنا بمظهر مبتذل.

ومن لا يستطيع تحمل هذا التواجد ـ الكينونة ـ وآلامه، أي من تغلب مشاعره عقله، فلا خلاص له إلا بالإنتحار، وهذا ما مارسه الكثير من الرواقيين، حتى صار شرفًا يهبه القيصر في الدولة الرومانية لمن يغضب عليهم؟!

تلك كانت آراء «سنيكا Seneca ٦٥ ـ ٢ق.م»، وله قدم تلميذة «نيرون» شرف الإنتحار فمات عن طيبة خاطر، ثم تبنى الرواقية الامبراطور الفيلسوف الروماني «ماركوس أوريلوس Aurelius Marcus ١٨٠ ـ ١٢١م».

«الرواقية Stoics» إذًا مذهب قال به «فينيقي» هيليني في «أثينا»، وتبناها امبراطور روماني، وضحى بحياته نتيجة قناعاتها فيلسوف الطاغية ـ «نيرون» الذي اشتهر بإحراق روما بعد ذلك ـ وهو «سنيكا» الروماني أيضًا(١١).

ولعل «تأملات» أوريلوس التي حدد فيها السياسة المدنية ـ للجمهورية ـ المدينة الفاضلة، التي قال بها «زينون» وهي النسخة الأساسية التي وضعت للمذهب الرواقي، والتي وصلتنا عنه، وقد إقتبس

(*) ثبت نجاحها «بأغرقة» الناس من الأمم الأخرى.

(١١) History of western philosophy, op.cit,p 267.

منها «القديس أوغسطين» مفهومه عن «مدينة الله» بعد ذلك، فتأثير هذه التأملات أساسي في الفكر المسيحي الذي صارع الرواقية بشدة في الامبراطورية الرومانية، ففيها نقرأ: أن الله هو الأب وكل البشر اخوة ومواطنون في الإنسانية، لا دولة معينة، وأن الإنسان المصنوع على صورة الله حين يمارس إرادته بتحقيق الفضائل يمارس جزءاً من الألوهة في الواقع، وهذه هي حريته(١٢).

أما الرذيلة فتؤدي إلى كثافة جسدية كما كان يقول:«بوسيدو نيوس Posidonius» السوري لأنها تمنع تبخر الروح، مما يضطرها إلى التناسخ الحيواني، وهذا هو الجانب «الغنوصي» في الرواقية الذي لم تؤكد عليه كثيراً، لأنها لم تكن بشكل عام لتؤمن ببقاء الروح بعد فناء الجسد.

إن الرواقية بكلمة موجزة، تحمل الحياة دون تذمر، ومن غير أي أمل ثواب على هذا التحمل.

وكمثال على هذا نجد أن «أوريلوس» تحمل سلوك ابنه الوحيد «كومودوس Commodus» في حياته، وبعد موته ذهب ابنه إلى أبعد الحدود في اضطهاد النصارى في حلبات السباع، لأنهم كانوا يتحملون ذلك على أمل مكافآت الخلاص، وجلاديهم يفعلون ذلك لأن عليهم تحمل الأمر الواقع دون تذمر، لذلك كنت تلمح على وجوه الضحايا والجلادين نفس الإبتسامات؟!

فإذا كان المسيحي متأكد من ذهابه إلى السماء بعد الموت، فالرواقي يؤمن بعودة دورة السماء فوق الأرض - وبها - فكل ما حصل ويحصل سوف يكرر بالدورة الكونية مراراً أزلية، وهذه عقيدة سنجد صداها بمفهوم «العود الأزلي» لدى «نيتشه» فيما أسماه «بالسنة الكبرى»، وما يظنه العلم المعاصر من احتمال عود سيعقب التحطم الأخير للكون Big crunch»، يقول «هوكنغ»: (لكن ماذا يمكن أن يحصل لو توقف الكون عن التوسع، وعاد للإنكماش ثانية.. هل سنرى الفنجان الذي وقع من الطاولة وكسر يعود إليها؟!.. هل سنعيش حياتنا عكسيًا فنعود من الموت إلى الولادة... إن الكون سوف يتوسع ثم ينكمش ثانية طالما ليس له أطرف ولا حدود... لكن الحياة العاقلة لا يمكنها أن توجد إلا في عالم متوسع..لكن القوانين العلمية لا يهمها عما إذا كان الكون يتجه نحو التوسع أوالإنكماش(١٣) .. الوجود العاقل لا يمكنه أن يتواجد إلا بعالم يتسع، لكنه بعد أن تواجد هل يمكن للعالم المنكمش، للكون المنكمش، أن يسير على نفس خطوط قطب التوسع؟؟ فإن فعل؟! فكل ما في الأمر أن

(١٢) Ibid,p 273.

(١٣) ABrief History of time, op. cit, pp 166 - 169.

غدًا يصبح الأمس، والشمس تشرق من مغربها، ليصير النسيان هو التذكر، والسير إلى الخلف هو قاعدة اشارات المرور؟!

عالم كهذا كاريكاتوري كفلم يعاد مقلوبًا، إذا صار واقعًا، أي اختاره الواقع من احتمالاته، ففيه كل لا معقولية الوجود، وبالتالي مهزلة الواقع.

المهم أن «الرواقية» قد تصورت مثل هذا العالم، دون أن تتصور كيفية مركبة الزمن فيه، على أساس مفهوم الدور والدائرة الكوني بكل معاني «الخلق» فيه.

ولو كان هذا التصور صحيحًا، من يستطيع أن يتقبل مثل هذا العالم سوى الرواقي؟!

أما عالمنا الذي نظنه أكثر معقولية، ففيه من الخروج عن كل معقول ما يدفع إلى القول: بأن القضاء إذا تسلط ضاع فيه جحى الحكيم، ففي عالمنا هذا لا في أي عالم افتراضي عائد بعد تحطيم قطب التوازي للإنفجار الأول أوما نشابهه، أرني متألمًا وهو لا يبالي، أو مريضًا لا يخاف ويألم، ورجلاً على فراش الموت سعيدًا، أو منفيًا مغتبطًا... أي أرني من يقبل بالأمر الواقع دون أمل بأي مكافأة لاحقة، أويوم أفضل، أفضل من الرواقي الخالي من العواطف كالغضب وحتى الحب أو الغيرة أو سواها، هكذا كانت «روما» تعد إنضباطية جندها وموظفيها.

عقلانية صارمة مع قبول بالواقع إلى أبعد الحدود، وسعادة بأن هذا الواقع كان يمكن دومًا أن يقع أسوأ منه؟!

لذلك قيل: كل رواقي رواقي، وليس كل مسيحي مسيحي ولا كل مسلم مسلم ولا كل متدين بدين يمثله، تمثل الواعي لما يقع على رواقه من أحكام القدر؟! بشكل عقلاني فلسفي بحت. أكثر من ذلك.

أرني انسانًا منطقيًا عاقلاً لا يضطر إلى شيء من الرواقية في مواجهاته مع لا معقولية الأقدار، أو تنكر ما تعد به الإعتقادات والمبادىء أحيانًا؟!

(٥) الأفلوطينية فلسفة مثالية مسرفة:

كان للإجتياح الروماني للاغريق ولمستعمراتهم أثره السطحي جدًا على الحضارة الاغريقية و الحضارات «النومدية» - العشائرية - التي كانت تحت سلطة «اليونان»، فمدن العالم القديم كانت قد رسخت فيها الحضارة «الهيلينية»، بقدر ما رسخت العشائريات «السامية» في الأقطار والبوادي والأرياف، فلا مكان «للاتينية» إلا في بلاطات الدولة المستعمرة بكل معنى الكلمة.

الاغريق سمحوا بالإختلاط الحضاري داخل «اسكندرانيات» الاسكندر التي بنوها، وبالزواج من الأعراق الأخرى، بينما جعل الرومان الإنتماء إلى «روما» امتيازًا يشبه اليوم «Green - Card» في جوازات الهجرة الأمريكية.

وعلى هذا الأساس المتعصب من الإنتماء، أراد «الرومان» جعل المدينة الدولة دولة كل المدن، فدمروا كل «مدينة دولة»(*) وصل لها نفوذهم، بدء «بقرطاجة» فمقدونيا وأخيراً لا آخراً «تدمر»، والتي خضعت لنفوذهم «كالاسكندرية» ـ دولة «البطالمة» اليونان المتمصرة ـ عادوا بسبب خلاف بين قوادهم، إلى الحاقها مباشرة بهم بعد انتحار «كليوباترا»، أما «أثينا» فلم يكن حظها بأفضل من حظ «اسبانيا» أو حتى «انكلترا»... إلخ.

فإذا تساءلنا عن أسباب تداعي العالم القديم تحت سنابك خيل «الرومان»، جاءنا الجواب من دوغمائية البقاء والتوسع الفطرية، عند البرابرة، إلى توجيه هذه الدوغمائية نحو المنفعية «الرواقية»، التي سمحت بالطاعة إلى أقصى حدودها للسلطة من جهة، ومن جهة أخرى لانتقائية مفهوم التنظيم من الفلسفة الاغريقية، بما يخدم مؤسساتية السلطة ودوغمائية سطحية «الرواقية» بين الناس.

إذ كما نشهد إلى اليوم تحولت «الرواقية» شأنها شأن أي فكرة فلسفية كبرى إلى شعارات سطحية عند العامة، لا تعني أكثر من الخضوع للعسكراتارية والسلطة من مدينة «روما»، وعزز هذا الخضوع قوانين صارمة وتشريعات اشتهرت بها تلك الحضارة السلطوية «التولوتارية».

ورغم الفرادة التشريعية التي تميزت بها الحضارة الرومانية(**)، لم تستطع أن تتخلص من التأثير «الهيلني» فيها، رغم العداوة الطبيعية بين الطاعة و«العسكرتارية»، بين الديموقراطية وحرية الفكر و«التوليتارية» و الإخضاع «الدكتاتوري».

وهكذا ظلت الحضارة الاغريقية أرسخ قدماً وأكثر حضارة من هؤلاء البرابرة، لكنها أضعف أمام مستعمريها وإنضباطيتهم العسكرية.

وهكذا سمح «الرومان» للمدارس «الرواقية» أن تبقى في «أثينا»، ومنعوا سواها هناك، فكان لابد من إنتقال الفكر الإغريقي إلى من لم يقع من الإغريق بعد في قبضة «روما»، أي إلى الاسكندرية تحت حكم «البطالمة» الذين دانوا «روما» دفعاً لشرها، وبذلك سمحوا لمدينتهم أن تعود لتستوطن في جذورها الأصلية التي انطلقت منها، أعني: مصر!!

وبإنتقال شعلة الحضارة إلى «الاسكندرية» في منارتها العجائبية، ومكتبتها التي حفظت كل ما أمكن من التجربة البشرية مع الفكر والحضارة، في ثقافاتها وبين دفات أسفارها، لم يخفف أثر الهيلينية على العالم القديم بعد أن رسخ فيه، فآلية الدولة الرومانية ظلت يونانية أو توحدت معها، واللغة الاغريقية ظلت

(*) أي دمروا كل ديموقراطية شعبية حقيقية، فلم يبق أمام الديموقراطية إلا ديموقراطية المؤسسات داخل الدولة الممتدة؟!

(**) القانون الروماني، مادة حقوقية تدرسها كل الكليات الحقوقية في العالم إلى اليوم.

اللغة الرسمية في البلاد، والفن الإغريقي من النحت إلى التراجيديا إلى الموسيقى ظل يونانيًا!؟ لدرجة دفعت «رسل» مثلاً إلى التصريح بأن: «روما ظلت مجرد طفيلي على الإغريق»(١٤)، تمامًا كما ظل الأتراك طفيليون على الحضارة العربية الإسلامية، رغم سيطرتهم عليها منذ العصور الوسطى بعد ذلك.

وآية ذلك أن «الرومان» حين لم يجدوا أي فائدة من التعليم، لعدم صلة هذا الجهد الإنساني بأي مطلب بقائي مباشر، إندفعوا نحو آراء سطحية سيطرت عليهم، كما هي مسيطرة على كل فكر بربري إلى اليوم، وقوامها أن الواحدية هي الوحدة الحقيقية للجنس البشري، فعلى هذا الجنس أن يصبح تحت ظل دولة واحدة وحضارة واحدة ورأي واحد، وكل ما يخرج عن هذا! يؤدي إلى الانقسام فهو خيانة، ولمعالجة الخونة تشريعات صارمة كفيلة بترويضهم.

وحين صار التقليد التشريعي يعني أن هذه الواحدية هي: رأي الإمبراطور الذي يجب طاعته، صار من السهل تغيير عقيدة الدولة بتغيير رأي الإمبراطور، وعقيدته - بإرادته طبعًا - وبناء على هذا الأساس الواحدي صارت الإمبراطورية الرومانية، على دين مستعمرة من مستعمراتها في فلسطين، مسيحية مع «قسطنطين»، وهكذا تمسحن «الرومان» ودخلت المسيحية من هذا الممر الضيق - ممر السلطة - إلى أوروبا.

وبتمسحنهم ظلت مفاهيم الواحدية سيدة الموقف، فهيأت التعصب الديني مقابل تسامح الأديان، ورفض الفلسفة من نتيجة هذا التعصب، لكي لا يبقى في الساحة سوى عقيدة واحدة، فأعلن سدنة المسيحية الرومانية الحرب على «الرواقية».

ولئن كان من السهل القاء القبض على الرواقيين وتدميرهم جسديًا، فمن الصعب تدميرهم فكريًا، بالبراءة المسيحية حد السذاجة في مواجهة اسئلتهم الفلسفية الصارمة!؟

ففهم المسيحيون الأوائل أن الإقناع أمر والإخضاع آخر، وإذ بيدهم السلطة المدنية(*)، فالسلطة العقلية تحتاج أن تتسلح بالفلسفة على الأقل لتبرر مواقفها الاعتقادية التي لا تبرير عقلي لها!؟

ولعل سبب هذا المطلب بضرورة تسليح العقائد بالفلسفة، كمطلب يطالب بالتبرير في أساسه هو في صرامة الفكر حين يواجه الإعتقادات، صرامة جدلية من جهة وتحليلية صورية - غير شكلية بل ظاهرياتية - من جهة أخرى، والإعتقادات غير ملزمة أساسًا بهذه المواجهة مالم تكن دوغمائية تريد أن تفرض ذاتها على الآخرين، خذ مثلاً على هذا: أنا أعتقد أن الأبطال العالميين أرفع شأنًا من الأبطال المحليين، فإذا لم أكن قادرًا على شرح

(١٤) History of wrstirn philosophy, op. cit, p 283.

(*) لأنهم نالوا ثقة بلاط لا ثقافة فيه.

وإثبات هذا الرأي أصبح يهوديًا «كانشتين» أفضل من أي بطل عربي في تاريخنا، وهذا تحد لإعتقادي بأن اليهودية حين تنجب العالمية تفقد يهوديتها فورًا؟!

«أديسون واط ونوبل» من جهة معاصرة، «والرسول «ص» وابن رشد وابن جابر...» من جهة قديمة، أبطال عالميون شأنهم شأن الأنبياء العالميين «كآدم ونوح«ع» لا يختلف الناس عليهم ولا يغضون من شأنهم إلا إذا كانوا جهلة، أما الأبطال المحليين «كايفان الرهيب وريتشارد قلب الأسد وحتى ديغول، لا قيمة لهم خارج حدود بلادهم، فقلما تجد «صينيًا» مثلاً يعرفهم، لكن الصين كلها حتمًا تعرف «واط» و«أديسون ونوبل».

يكفي أن أقول: أنا أعتقد أن الأبطال العالميين أرفع شأنًا من الأبطال المحليين، دون أن أشرح هذا الإعتقاد لأحد إلا إذا وجدت أن أقناع الناس بهذا الأمر ضرورة ملحة، ومن الصعب في الواقع أن تجد أي ضرورة بإقناع الناس بإعتقاداتك، إلا إذا أردت أن تتكسب منها - سفسطة - أو أردت أن تفرض آراءك على الآخرين - دوغما - على ظن أن الموافقة بالرأي هي أساس كل تفاهم، والذي لايوافقك رأيك هو حتمًا عدوك؟! ومن إيذاء العداوة لي من مخالفي آرائي لا أستطيع أن أرد عليهم، إلا إذا نعتهم لا بعداوة مخالفتي انا، بل بمخالفة الحق الذي أنا عليه، أي بمخالفة الله، فإيذائهم لا يتوقف عند خلاف الإرادات بل يذهب إلى أنهم أشرار يخالفون الله؟! فهم أبالسة؟!

والذي يعقب مثل هذه التهم منطقيًا إذا كنت في مركز قوة هو «محاكم التفتيش»، لذلك أشار «نيتشة» إلى أن أدوات التعذيب اخترعت مع فرض العقائد وواحدية التفكير، وبتبريرها هو أن أصحابها يتصرفون (وكأنهم المدافعين عن الحقيقة وكأن الحقيقة بحاجة إلى من يدافع عنها وخاصة انت)[١٥].

العقيدة هي حقيقة سطعت لك، فإن لم تستطيع شرحها فهي ذاتية، وإن كانت حججك ضعيفة فأنت عاجز عن الشرح، وإذا أردت أن تفرضها بدون شرح فأنت «دوغماطي»، فلماذا تريد أن تلزم الناس بالمواجهة مع عقائدك الشخصية؟!

الجواب لأنها تمثل الحقيقة؟!

لكن جواب الجواب كما عند «نيتشه» لإن الحقيقة كانت بحاجة إلى شرح فهي ليست بحاجة لمن يدافع عنها، وإلا صارت بمطلقها معتمدة على محدود، تزول بزواله فهي ليست حقيقة، لذلك قال: (احذروا الشهداء الذين ضحوا وتألموا من أجل الحقيقة، إحذروا التضحية من أجل الحقيقة)[١٦] لأنكم لو فعلتم هذا لا تعود

(١٥) Friedrich Nietzsehe, Beyond Good and zoli, Penguin Books, N.y 1990,p 56.

(١٦) Ibid, p55.

حقيقة بل أمر معتمد عليكم وعلى تضحياتكم، والحقيقة لا تعتمد على أحد.

العقيدة إذاً ليست بحاجة للمواجهة ولا لإستعارة الفلسفة، وطرق ومناهج المنطق لإنتزاع الإقناع، بهدف تشكيل واحدية القناعة كما شكل الرومان واحدية الحضارة، كدرس وحيد فهموه من الإغريق أمثال «الاسكندر».

السعي لتشكيل واحدية القناعة والإعتقاد هو أساس ما يسمونه بعلم «الثيولوجيا»، والمطلب نفسه عند العرب تحت اسم «علم الكلام» وهو استخدام المنطق للدفاع عن الدين.

إن الدين كعقيدة ليس بحاجة إلى من يدافع عنه، بل هو بحاجة إلى من يشرحه شرحاً وافياً فقط، فإذا تبناه الناس فبسبب الحقيقة التي فيه لا بسبب قوة حججك المستعارة من المنطق أو الفلسفة أو سواها!؟ مما سمي «بعلم الكلام»، وكأن الكلام بحاجة لأن نعلم طرائقه كي نفيد منها!؟

هذا أساس من أسس المثالية إضافة إلى براءة المسيحيين الأوائل، إزاء التفلسف التي دفعتهم إلى الظن أنه وسيلة من وسائل الألوهة بين أيديهم، لهداية البشرية لكل ما يريدون فرضه عليها من واحدية عقائدية.

فبحثوا عن الأقرب من الفلاسفة، أو بقايا الفلاسفة الإغريق إلى «مثالهم» الذهني هذا، فوجدوه بمثالية «أفلوطين»، التي بنى صاحبها الكثير من منطلقاته الفلسفية على أسس «يهودية» قدمها له «فيلون» الاسكندراني، فاستندوا عليه فلسفياً كما استندوا على «التلمود» والعهد القديم دينيّاً!؟ لما عنده من خصائص «سكيزوفرينية» «Schizophrenia» وهي مرض يؤدي إلى الانفصال عن الواقع، بمعنى «فصم» الشخصية، نتيجة اصابة أو مرض «جيني» عصبي يؤدي إلى هلوسات سمعية أو بصرية أو الاثنين[17] معاً، تجلت عند «أفلوطين» بظاهرة باراسيكولوجية «Parapsychology» هي الشعور بالخروج من الجسد[18]، وقد فسر «أفلوطين» الذي لم يكن يعرف شيئاً عن علم النفس، هذا الشعور بأنه (حالة الاتحاد بالله وفيها يكون الإنسان خارجاً عن ذاته، ومتحداً بالذات الإلهية.. يتلقاها وكأنها نور يهبط عليه.. وبها ـ يسقط الفارق بين عالم الذات وعالم الموضوع)[19].

(17)Lyle.E. Bourne, Jr. Psychology A Concise introduction, Holt, Rinehart and winston N.y1988,pp364-368.

(18)Brion ward, Espth esnse, Macdonald Gudelines, 1977, p36.

(١٩) موسوعة الفلسفة، جـ١، مرجع سابق، ص٢٠٩.

ولأن «الفصام Schizophrenia» مرض ذو أعراض مختلفة، قاسمها المشترك الهلوسات البصرية أو السمعية أو كليهما، فهو كمرض إذ يعزل شخصية صاحبه عن الواقع، لكنه لايقلل من قدراته الفكرية الأخرى، التي قد يستخدمها لتبرير ما يراه أو يسمعه كإثبات لوجود الأرواح.. وسوى ذلك، وقد تجلت عبقرية التبرير «الأفلوطينية» بهذا المعنى بسوقه نظرية «المُثُل» عند «أفلاطون»، نحو ظنون تراتبية بين الخالق والمخلوق - الخالق عنده مثال المثل لا إيمانه المسيحي فهو لم يكن مسيحيًا(*) - وهذه التراتبية، ربطها بالرؤية السطحية للسماء، وبروجها على أنها أفلاك عاقلة. نحن في مركز كونها بعالم فاسد لا ينقل من صور «المُثُل» العليا إلا خيالاتها السيئة الباهتة، فإذا ارتقينا من هذا العالم - عالم الفساد والتغير - الذي نحن فيه بتجربة - نسميها اليوم فصامية - كالخروج من الذات، وصلنا إلى عالم الأفلاك الأعلى فالأعلى، في تراتبية سماها «فيضية»(**).

وعلى أسس هذا العقل العملي في القرن الأول الميلادي حيث ولد أفلوطين «٧٠م - ٢٠٤م»، بنيت كل تفاسيره وتبريراته لنظرية «المُثُل» الأفلاطونية، ولكل الآراء الفلسفية التي قال بها، وتحديدًا بنيت على جهلين، الأول: بمعنى الكواكب والأفلاك في الفضاء كما هي في علم الفضاء اليوم.

والثاني: بصلة الفصام بالعبقرية والمرض النفسي في علم النفس اليوم، ومدى شيوع هذا المرض قديمًا وحديثًا.

وبناء على هذين الجهلين ظهرت كل تطيرات الأفلوطينية التي ظنت المسيحية إمكان تبنيها و تمثلها، بإبدال بعض المصطلحات الأفلوطينية بمصطلحات وتعابير مسيحية، من أجل جعل هذه الفكر وسيلة دعاية لا أكثر للواحدية الفكرية، التي سعت إليها العصور القديمة، من أجل ضمان أكبر لبقاء الأفراد تحت جناح تنظيم - سياسة - واحد قوي يحميهم من أطماع بعضهم البعض، التي ظنوا أن اختلاف الآراء والحضارات سببها. فظهرت الواحدية مكان الوحدة، وعلى هذا النغم ضربت الأفلوطينية.

فكان لها صدى في الفكر المسيحي الذي رأى سهولة تطويبها، بقدر ما رأى الفكر «الغنوصي» فيها أنغامًا مشابهة له، ومن الاثنين انسلت إلى الباطنية الإسلامية، على أساس أنها جزء من السرانية التي يجب الحفاظ عليها، وعدم البوح بها إلا لبالغي أو متلقي درجات «الفيوضات» العالية، أي حسب تعبير علم

(*) وقد برز التأثير اليهودي عليه بعدم جواز ذكر اسم الجلالة والاستعاضة عنه بعبارة - ياهو - التي تعني - يهوه -، وهو عند أفلوطين مثال الخير المطلق، لا الإله المسيحي.

(**) Zmanation or Pneumatics أي: فيض.

النفس المعاصر، للذين خاضوا تجربة «فصامية» مشابهة لأفلوطين، من المنطلق الصوفي الإسلامي القائل:

«من ذاق عرف»؟!

التراتبية الأفلوطينية مبنية أيضًا على أساس تشخيصي، فكما أن للدول حكام ووزراء وقادة جيوش ومستخدمين... إلخ كذلك «للخير المطلق» تراتبية مشابهة، لأن: **ما هو سفلي يقابله ما هو علوي لكن بشكله** «Form» الكامل، لذلك من السهل تصور أن **الأوامر التي تصدر** من القياصرة إلى **وزرائهم تشبه الفيوضات** الإلهية من الخير **المطلق إلى الأفلاك** العليا؟! وهم بدورهم يفيضون عن دونهم حتى تصل بالإنسان بفيض الرجل على المرأة.. وهكذا إلى ما هو دون ذلك، وهذه العملية هي متعة سماوية **لا تضاهى، وأقلها هو** في عالمنا الفاسد.

فإذا كانت «الغنوصية» قد أخذت مفهوم «الديميورج» الأفلاطوني، لتعتبر أن خالق فلك ما تحت القمر شريرًا، فإن الأفلوطينية لم تر فيه سوى فيض بعيد عن مصدر الخير الأول، لذلك دخله النقص من كل جانب.

وطريق الخلاص الذي اقترح «أفلوطين» هو تنقية الذات بتأمل الفيوضات لتهيئة الروح الإنسانية كي تصعد إلى «النوس Nous» والنوس كلمة إغريقية تعني: «العقل»، وقد عنى بها أفلاطون الجانب العاقل من الروح، بينما هي عند «ارسطو» الفكر الذي يميز بين إيجابي الأشياء من سالبها، والإيجابي أي الجانب الإيجابي من النوس هو الخالد عنده[٢٠]، لكن للنوس معنى آخر عند الفراعنة قد جاء من «نوتNut» التي تعني السماء، والتي منها ولدت الآله والنيل «نولوس»[٢١]، فالنوس هو روح وعقل كلي بآن واحد، يرى كل شيء دون إمكان رؤيته لأنه لا يرَى وهو في كل مكان، وهذا «النوس» يجب أن يكون هدفنا بالفيض الصاعد عبر الحق والخير والصلاح كي نعود لنتوحد به، لأن الجسد عندما يحبس الروح فيه يظل في عالم ترديات «المُثُل» التي لا وصول إلى «نوتها» أو نوسها» إلا بالخلاص منه.

وعلى هذا الأساس رسخ «افلوطين» وزرع فكرة المجاهدات الصوفية، وكأن الخلق كان سجنًا أو خطأ من الخالق للمخلوق، على أساس أن كل الكون حي وعاقل «نوس»، أما المخلوقات فهي نسخ هزيلة عنه. وهكذا أوصل «أفلوطين» نظرية «المُثُل» من مجرد كونها عظة تدلنا على حوامل الوجود لتشير إلى الأشياء بذاتها إلى تشخيصية يمكنها أن تعتبر من الأكثر إبتعادًا عن تصرف الفلسفة في معرفة

(٢٠) A Dictionory of Philosophy, op. cit, p 251.

(٢١) Geraldine Harris, Gods and Pharaohs, Peter lowe Italy 1982, P21.

العالم وتحسينه، إتجهت بالفكر نحو تقريريات خرفاء سرانية وغنوصية وحتى توتمية، نجحت في قتل الرغبة بكل بحث علمي، إلى درجة يمكننا معها أن نقول: إن مدارس الفلسفة الإغريقية التي حاولت النجاة من الطغيان الروماني على «أثينا»، باللجوء إلى «البطالمة» الاغريق في مصر، قد قتلت مع الأفلوطينية روح التفلسف فيها، فأطلقتها نحو السماء «النوس» حيث راحت أنظار الفلاسفة في تعقبها هناك، بمسالك صوفية خرافية بحتة، لذلك يحق القول: إن الفكر الفلسفي أُحْرِقَ بالاسكندرية قبل حرق مكتبتها بقرون طويلة، وحين جاء الحريق الذي اختلف المؤرخون حول مُشْعِلَهُ الروماني أم العربي، كانت البحوث الفكرية فيها متضخمة سلفًا ومتسرب من هذه البحوث إلى «الغنوصية» أوإلى «المسيحية» أو الباطنية الإسلامية كان الأكثر ضررًا على فكر هذه المذاهب والفرق والأديان، لبنائها على عقائد الأفلاطونية الهشة، التي لا يمكنها أن تصمد لأي أولأبسط مكتشفات علم الفضاء أو العقل العملي المتقدم اليوم.

لقد أراد «أفلوطين» أن يدلنا على «شجرة الخلد» فجاءت إشاراته مشوشة إلا للفصاميين منا، فإذا علمت أن المكالمات الهاتفية التي تتلقاها «الجمعية الصحية للإصابات العقلية» التي هدفها منع الإنتحار وكل الظواهر «البسايكو باثولوجية Psychopathology»، هي مكالمة كل خمسة دقائق في أمريكا[٢٢]، ادركت مدى كثرة من قد يقبل من الناس بالأفلاطونية المحدثة، على اعتبارها «Esp»[٢٣] على أحسن الأحوال.

إلا أن المشتغلين «بالباراسيكولوجي Poropsychology» اليوم يحاولون أن يثبتوا أن «الفصام»، والكثير من الأمراض النفسية لها علاقة بحواس اضافية عند الإنسان هي ملك للعباقرة، وهذا عكس ما ذهبت إليه البحوث البيولوجية إلى الآن، عن علاقة «الفصام» «Schizophrenia» بالتبادل «الموتابولزمي» لمادة «دوبامين» في الدماغ Dopomine Metabolism، مما يؤدي إلى نقص في خلايا الدماغ وصغر في حجمها، وخاصة في أماكن التفكير والتركيز والتجريد والذاكرة[٢٤].

(٢٢) Psychology A concise introduction, P393.

(٢٣) تزودنا بالمعلومات دون ما حاجة Estrasensory perception إلى الحواس، بوسائل غير معروفة أسهل ما يمكن أن تعزيها إلى الدجل، أو إلى افتراض وجود أرواح دون إمكان برهان ذلك أو حتى تأكيده.

(24)Rital.Atkinson,Hilgard psychology,Harcourt Broce College pubbishes 1996 u.s.A, p539.

جيوسياسية وحضارات

موسى الزعبي ❖

إن المجابهات الأشد (...) والصدامات الأخطر، معرضة لخطر أن تصبح في المستقبل، تفاعلاً بين غطرسة الغرب، وبين التعصب الإسلامي، ومن التشبث الصيني بنفسه.

صامويل هانتنغون

إن الجيوسياسية المعاصرة التي ندون في نطاقها دراستنا هذه، هي مدخل متعدد الاختصاص: في الميادين الاستراتيجية العسكرية، والمعطيات الجغرافية، والعلوم السياسية، والمفهوم الحضاري للتاريخ. ثم أصبح ميل لدى المهتمين بمثل هذه

(❖) موسى الزعبي: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الدراسات والبحوث. من مؤلفاته «كي لاننسى التاريخ».

الدراسات، إضافة عنصر خاص منذ عدة سنوات «الإقتصاد». ومن هنا جاء استخدام عبارة «الجيواقتصادية».

إذن فالجيوسياسية تميز المظاهر المكانية او الحيّزية والجيواقتصادية وتأخذ بالحساب منافسات القوى في الحالة التي تقوم من أجل استحواذ بعض المناطق، أو السيطرة عليها وامتلاكها، أو كطريقة لممارسة السلطة أو النفوذ على الناس والمصادر التي توجد في هذه المناطق.

لقد ساهمت في فرنسا شخصيتان ثقافيتان كبيرتان في تعميق هذه المفاهيم التي دُرِسَتْ في السابق، خصوصًا -في ألمانيا وفي روسيا- وفي البلدان الأنجلو- ساكسونية. والشخصيتان هما الجنرال بيير- ماري غالّوا PIERRE- MARIE GALLOIS، الذي يعتقد، أن الجيوسياسية تدرس (تأثير الوسط أو البيئة على الإنسان). أما الجغرافي إيف لاكوست، YVES LACOST، فهو يعتقد، أن الجيوسياسية، هي «مسعى فكري»، له هدف دراسة المنافسات الإقليمية من قبل قوى أو سلطات وأصداؤها على الرأي العام[١]. فبالنسبة لهذا الجغرافي المشهور، «لايتعلق الأمر بعلم (...) بل بمعرفة فكرية للمجال العالمي والصراعات التي تدور عليه من أجل محاولة أفضل لاختراق حجب الأسرار الخفية التي هي في طريقها للحدوث، بهدف التحرك بصورة فعالة أكثر».

تحلل الجيوسياسية المعاصرة «بيانات» (REPRÉSENTATIONS) «القوى المحركة للتاريخ» تمامًا، بشكل خاص، مع قلق بعدم إخضاعها للسيطرة البشرية (DESOCCULTATION)، والتي تشرف على إعداد عمليات التعبئة، لدى المعسكرات المتاخمة، من هذا الجانب أم ذاك، إذن، حجر العثرة، هو التنافس بين قوى أو أنظمة حكم، على نحو مُبسَّط، في سبيل السيطرة على مناطق ومصادر. وتشير البيانات، طبقاً لرأي لاكوست، إلى، «مجمل الأفكار والإدراكات الحسية الجماعية للنظام السياسي أو الديني، أو الأمور الأخرى، التي تحث الجماعات الاجتماعية، التي تبني رؤيتها للعالم»[٢]. ويحلل وارث مدرسة ايف لاكوست، الجيوسياسي الفرنسي، فرانسوا ثووال FRANÇOIS THUAL، أن «البيانات» هي العنصر المركزي، لأنها تتبنى مطالب معسكر ما، وتجعلها شرعية، من وجهة نظره، طبقاً لحجر العثرة عبر «أزمة الهوية»، (حيث يفترض أن ذلك المعسكر كونه «السابق»، أو «العريق»، إذن فهو «المالك الشرعي»)، في مواجهة معسكر خصم «اللاحق» «المغتصب» «الخائن»، حتى «الغازي»، إذن غير الشرعي. أيضاً،

«فالبيانات» مخصصة لجعل الرغبة بالمناطق أمرًا مشروعًا «الرغبة بالقوة» من قبل «المعسكر الصديق». وإذن تجريد تعليلات ومطالب «المعسكر المعادي أو العدو» من الأهلية، أو من حقوقه الشرعية وامتيازاته. وإنه توجد هنا معارضة كلاسيكية «صديق/ عدو»، حيث تحدد السياسة، والمسؤولين السياسيين الذين لهم مهمات أولية، السهر على الوفاق الداخلي للوحدة السياسية، بصورة عامة الأمة و/أو/ الدولة («أعداء داخليون»؛ حركات انفصالية تفتتية)، فإن هذه الوحدة نفسها، مهددة على الدوام، من الخارج («غزاة»، هيمنات امبريالية، أعداء قيم أصولية أو خصوم جيواقتصاديون... الخ) كل ذلك، طبقاً لآراء كل من عالم السياسة كارل شميت CARL SCHMITT وعالم السياسة جوليان فروند JULIEN FREUND، أو أيضاً، الخبير الاستراتيجي جان سالفان JEAN SALVAN. فإذا قمنا بدراسة حرب كوسوفو على ضوء الجيوسياسية المعاصرة، فهذا يعني أن الاستراتيجيين اليوغسلاف، وكذلك الأمر بالنسبة لمن يماثلهم في منظمة حلف شمالي الأطلسي، فإنهم، أولاً، قد مارسوا حرب بيانات من أجل إثبات عدم شرعية الغارات الجوية على صربيا، أو لتبريرها، والقيام من أجل ذلك بعمليات التعبئة، التي هي الدين، الثقافة، الايديولوجية، السياسة، حقوق الإنسان، التفسيرات القومية للتاريخ، الوطنية... الخ، كانت قد «استُحضرت» جميعها، حتى الحد الأقصى من أجل إعطاء الهجوم صفة شرعية أو مشروعة بالنسبة للبعض، والدفاع بالنسبة للبعض الآخر، من أجل تبرير كل واحد مواقفه، وإعطائها الصفة الشرعية.. وهكذا يتوضح أن الجيوسياسية «تؤدي خدمة لشن الحرب أولاً».

مع ذلك، يبقى الجيوسياسي، كائنًا إنسانيًا، فهو ليس فاقد الإحساس أمام الظواهر كالظلم، والعنف، والبربرية... الخ. لكنه يضعها في ظرفها الاستراتيجي والجيوسياسي. وإنه سيتحقق من فقدان التوازنات، والاعتداءات، ومن الظلم، من وجهة نظر علاقات القوة والاستراتيجية، وليس من وجهة نظر أخلاقية حصرًا. لكن هذا لايعني، في الوقت نفسه، بأنه يضع الجلاد مع الضحية في مستوى واحد، وينطوي ذلك، بكل بساطة، بأنه يبذل جهداً، كي لايُحمِّس الحوار، وأن يتراجع بالنسبة للبيانات التي أثيرت من هذا الجانب أم ذلك. من أجل دراسة الوقائع وعلاقات القوة الحقيقية، وبشكل عام سواء أخفيت بنجاح كبير أم قليل. ومن وجهة النظر هذه، فإن استخدام عبارة إبادة (GENOCIDE) على الحرب الأهلية في البوسنة، أو في كوسوفو، هي مشاركة في

فن الخطابة، أكثر من كونها نصف حقيقة مقدسة، وذلك من أجل التعبئة والبيانات. وإن عبارات «التطهير العرقي» (EPURATION ETHNIQUE) و«الجرائم ضد الإنسانية» (CRIMES CONTRE L'HUMANITE) و«الإبادة»، قد جرى استخدامها من قبل الأطراف المتحاربة في الماضي، وفي جميع الظروف حتى درجة أن أحداثاً تفقد معناها الأصلي شيئاً فشيئاً، وأصبحت معرضة لخطر أن تؤدي إلى أن تصبح مبتذلة، في خفض «الكوارث الإنسانية» التي جرت في الماضي، حتى الحد الأدنى، مثل «أعمال الإبادة» التي تعرض لها الهنود الحمر في المناطق الأمريكية، أو ماجرى وما يجري للشعب الفلسطيني على أيدي الصهاينة. ويشاهد من خلال دراسة البيانات وعدم حجب التقنيات الدعائية، المسعى الجيوسياسي المكمل للإنتظام مثل علم النفس الاجتماعي، والاستراتيجي، وخصوصاً عمليات التخريب والمناورة. ولاتستبعد التقريبات التاريخية والحضارية مطلقاً، من معظم الأزمات المعاصرة، التي يتعلق أساسها بالهوية والثقافة أو الأصول العرقية- الدينية، إذن المعارضة، حول منطقة مطموع بها، بيانات متعارضة مع الهوية والتاريخ الوطني. وسيشكل «النموذج الحضاري» العزيز على قلب هانتنغتون، أحد الشبكات الرئيسة لأدب هذه الدراسة، بصورة موازية، مع المسعى الجيوسياسي الكلاسيكي، وعدم حجب ظواهر «الحرب الإعلامية» و«الحرب الاقتصادية».

فالمدرسة الجيوسياسية التي بحسبها، المحركات الرئيسة للتاريخ العالمي، ليست فقط الدول والعلاقات الاقتصادية، بل أيضًا العوامل المتعلقة بالهوية والحضارية، كانت قد تاسست، بوجه الإحتمال، من قبل العالم الجيوسياسي الروسي نيكولاي دانيليفسكي NIKOLAI DANILIEVSKI، مؤلف كتاب (روسيا وأوروبا) عام ١٨٦٨. فقد كتب دانيليفسكي في تلك الحقبة: «إن الأوروبيين يُرَوْن في روسيا ومن قبل السلاف، ليس فقط كجسم غريب، بل أيضًا مماد رئيس»[٣]. وهي فرضية في قلب موضوع هذه الدراسة، لأنها إحدى النتائج الرئيسة لحرب كوسوفو، وسيكون لها كأثر، تأجيج مصادر الآلام «الحضارية» العتيقة والجيوسياسية، بين الغرب وروسيا. مثلما تعني «أوروبا» أيضًا بالنسبة لدانيليفسكي، أوروبا الغربية، تحت الهيمنة البريطانية، فاليوم فإن القوميين الروس والشيوعيين، معادون للغرب، ويشيرون «للغرب» تحت عبارة، الهيمنة الأمريكية، أو أيضًا امركة عامة للغرب، وليس أوروبا كحضارة منذ آلاف السنين، أو مشروع جيوسياسي، حيث كانت روسيا دومًا جزءًا مستحوذًا، لكن،

كانت تشعر دوماً أنها مستبعدة عنها، من قبل القوى «الغربية»، الأنجلو- ساكسونية، خاصة. وعلى نحو مناقض، سَيُبرز جيوسياسيان واستراتيجيان، أمريكيان، اثنان بعد قرن من الزمن، معاداة دانيليفسكي للغرب . وتشكل فرضيتهما، على هذا النحو، نفياً مضاعفاً وإنكارًا، لهذا الجيوسياسي الروسي. الأول هو زبيغنيو برززنيسكي، المستشار السابق لجيمي كارتر، وتتركز عقيدته الجيواستراتيجية على المعاداة للأرثوذوكس اجمالياً وتقوم على «طرد» روسيا وأفلاك نفوذها، أساسياً، ولا يساوي عقيدته سوى معاداة الغرب من قبل دانيليفسكي وأنصاره الروس المعاصرون، أمثال الكسندر زينوفييف ALEXANDRE ZINOVIEV، الذي يوبخ «الغرب الشمولي»، وكذلك الجيوسياسي والزعيم الشيوعي أناتولي زيوغانوف ANATOLI ZIOUGANOV، مرورًا بالزعيم اليميني المتطرف جيرنيوفسكي JIRINOVSKI مؤلف رسالة هجاء جيوسياسية، تحت عنوان: «أبْصُقُ على الغرب». والثاني هو المؤرخ الجيوسياسي الأمريكي صامويل هانتنغتون SAMUEL HUNTINGTON البروفيسور في هارفارد، الذي يبدو حيادياً أكثر، حسب الظاهر، وهو الذي أعطى شهادة شرف للنظرية الحضارية الجيوسياسية، مقتفيًا أثر برودِل BRAUDEL ولا كوست LACOST. وهو يتفق مع دانيليفسكي وحتى مع الانجليزي أرنولد ج. توينبي ARNOLD J.TOYNBEE أو الألماني أوزوالد سبنجلر OSWALD SPENGLER حول هذه النقطة، إذ يؤكد هانتنغتون أيضًا، أن للعالم السلافي- الأرثوذوكسي الذي ينتمي إليه الصرب، حضارة متميزة عن الغرب، حتى إذا كان له مصادر مشتركة يونانية، ومسيحية بصورة رئيسة معه.

إنه من المفضل أن لاننخدع بـ«نموذج الحضارات». إذ ينسى أنصار أو مشايعو «كل نوع حضاري» أحيانًا، أنه كانت الحضارات تستطيع الدخول بنزاع فعلاً، وأن تصبح فاعلة في السياسة الدولية، مع بنية من «الكتل الجيواقتصادية» وعلى نحو موازٍ مُعترِفة غالبًا بحدود هذه الحضارات نفسها، كما يجب في الوقت نفسه، أن يكون المؤثر المتعلق بالهوية مدروسًا كقوة قابلة لتعبئة عمليات الاسناد، لتبرير صراع القوى المحجوبة كثيرًا أم قليلاً. ولا يمكن أن يبقى «النموذج الحضاري» في حالة يمكن قبولها، إلا إذا كانت «البيانات الخاصة بالهوية» مستندة على وقائع موثوق بها، أو على أساطير، يتم إدراكها في نطاق الجماهير والفاعلين الجيوسياسيين، وسواء قبلنا أم لا، فإنها تدفع مقداراً من الكائنات البشرية، من جميع الحضارات، ومنذ أوقات سحيقة، بقبول الموت، من أجل دينها، أو أمتها، هويتها، أو انتمائها

الحضاري. وفي دراستنا الحالية، إذن، يجب أن نحللهـــــا، بشكل الزامي، واستعراضها. وإذن، كان ماركس على حق، عندما أكد أن علاقات القوة الاقتصادية والمادية هي المحركة للتاريخ والمُسَيَّرة له.

صدام الحضارات مثال جديد لما بعد الحرب الباردة

بالنسبة لصامويل هانتنغتون: «حضارة ما، ماهي إلا النموذج أو المثال، الأكثر رفعة في تجمع ما، والمستوى الأعلى للهوية الثقافية، إذن، فالبشر بحاجة، إلى اللغة والتاريخ والدين والعادات والمؤسسات، من أجل أن يتميزوا عن الآخرين، من الأجناس، وتتحدد بواسطة عناصر من جهة إيجابية، وبواسطة عناصر ذاتية كالهوية الذاتية... فالحضارات هي «النحن»، الأضخم، وهي تتعارض مع جميع الحضارات الأخرى «هم»[4]. كذلك، فالحضارة مُعَرَّفة، بأنها الجواب على السؤال الأساس في علم الكائنات، ONTOLOGIQUE، الذي يطرحه الإنسان: «مَن أنا، ومن أين أتيت؟» ومن هنا ينجم البعد الديني للحضارات، و«القيم الأساسية العليا»، المُتقاسَمة، من جل الأعضاء في الحضارة نفسها، بصورة عامة، كونها قائمة على مبادئ سامية، ومقدسة، ومطلقة.

ويضيف هانتنغتون أيضًا، أن الحضارات، تلتصق بخصوصياتها بعناية قصوى، وتتعارض مع بعضها البعض، أحيانًا بعنف شديد، بطريقة خاصة، وبحياة الإنسان، مؤسسة هويته الخاصة، أو سببه في الوجود بالنسبة للآخرين.

وستصبح حقبة مابعد الحرب الباردة، بالنسبة لهانتنغتون، متميزة بانبعاث ظواهر تتعلق بالهوية، وبالأمور الدينية، والتي أُحبطت زمنًا طويلاً جداً ببيئات فكرية، ايديولوجية موروثة عن المجابهة شرق- غرب، ومُهيَّجة بالعولمة. وليس فقط أن هذه الأخيرة، ستعزز الاتصالات بين الشعوب من الحضارة نفسها، بفضل وسائط الإتصالات، بل أيضًا، فإنها ستحث على العنف، كرد فعل على رفض معاداة الغرب، في آن واحد، لأنه خارج الغرب، فإن الشمولية GLUBALISATION أو العولمة MONDIALISATLON متوافقة مع «الامبريالية الجديدة». وعلى الرغم، من كون، أو واقع أن فرانسيس فوكوياما FRANCIS FUKUYAMA قد احتفل بـ«نهاية التاريخ» والانتصار النهائي «للهيمنة المتسامحة» من قبل الديموقراطية الأمريكية، سيتوقف النظام الدولي عن الدوران حول الغرب وحده، ليصبح متعدد حضاريًا أو متعدد الأقطاب. وستصبح الإيديولوجيات الكبرى، في القرن العشرين (الليبرالية، الاشتراكية، الفوضوية، الحرفية، الشيوعية، الاجتماعية،

الديمقراطية، المحافظية، القومية، الفاشية، الديموقراطية- المسيحية...)، ستصبح بعد الآن منهكة، ومع فقدان الغرب لنفوذه، ستصبح هذه الأنظمة المختلفة، رموز الهيمنة، على طريق الزوال، وسيحل «محلها الديانات وأشكال أخرى للهوية، وارتباط مستند على أسس ثقافية». أيضاً «إن الصدام الحضاري بين الأفكار السياسية المجسدة للغرب، هي في طريقها إلى أن تصبح معدومة، ويحل محلها الصدام بين الحضارات الثقافية والدينية»[٥].

ويعدد صاموئيل هانتنغتون سبع حضارات رئيسة معاصرة؛ وهي: غربية، كونفوشيوسية، يابانية، إسلامية، هندية، سلافية، ارثوذكسية، أمريكية، لاتينية (بروزاً عن الغرب)، وربما ثمان، بإضافة «الأفريقية». وبالنسبة لمؤلف كتاب صدام الحضارات، ستنتج النزاعات الرئيسة الحالية والمستقبلية من صدام أو صراع تتعارض فيه هذه الحضارات المختلفة فيما بينها، نزاعات قديمة جداً غالباً، لكن تظهر من جديد في كل مكان تقريباً، مع عنف، ابتداءً من الحرب الباردة. فكانت «مجمّدة»، مؤجّلة الصدامات، على هذا النحو. ويُميِّز هانتنغتون، من بين هذه الحضارات السبع، أربع، قابلة أن تحصل أو أن تُخلِّد تفوقاً دولياً، أو أيضاً التصدي لهيمنة واحدة منها، ضمن مدى ما، الهيمنة الغربية، بصورة رئيسة! فمن جهة أخرى فالغرب من ثم الإسلام، حضارتان، لهما الطموحات نفسها، أو الإدعاءات في العالمية، من ناحية أخرى، فالهندوسية والصين، «أو العالم الكونفوشيوسي» ليست ذات تقاليد عالمية، لكنها في حالة توسع، وقادرتان على وضع الهيمنة الغربية، في القرن الواحد والعشرين، موضع شك، أو العمل على مقاومة هجمات التنصير وكل من يغزو الإسلام. وتظهر في قلب طور التجديد الإيديولوجي، وما يتعلق بالهوية، في نطاق هذه «القوى الجيوحضارية» الرئيسة، زاويتان رئيستان. في «الأزماتية الشاملة»: الواحدة حول الصدام الحضاري الرئيس، الإسلام/ العالم غير الإسلامي. والأخرى. حول المعارضة، أيضاً راسخة البنية تماماً، بين الغرب المهيمن، من جهة («المجتمع المتفوق» الغربي، ذو الإدعاء العالمي، المُهيمَن عليه من قبل الولايات المتحدة)، ومن جهة أخرى «باقي العالم» غير الغربي، الذي يبرز كونه صناعياً أم لا؛ الحضارة الآسيوية، بصورة رئيسة «الصينية- الكونفوشيوسية»، الإسلام والهند، حيث تتجاوز كل حضارة منها المليار نسمة.

أسطورة العولمة

إن العولمة ليست ظاهرة جديدة، على العكس من بعض الأفكار الملتقاة، المتلائمة

مع التصورات المنقولة عن الغربيين المؤيدين لها، أو أنصار الإيديولوجيات العالمية (ليبراليون متطرفون، أو «من تيار لوا- (LIBERTARIENS)، وماركسيون، وتروتسكيون، واشتراكيون، أو بيئيون «مواطنون عالميون»... الخ).

كما أن العولمة، لاتؤدي بالضرورة إلى «المجتمع المتفوق الكوني»، الموحد، والمنسجم، فالعولمة، التي استُهلت في القرن الواحد والعشرين، هي عملية حيادية، إذن مستقلة عن المشاريع الإيديولوجية آنفة الذكر، وأصبحت مُعلمة بالتجارة الدولية، والمبادلات البحرية، يمكن تحديدها كونها «علاقة فورية مع بعضها، وخلق شبكة علاقاتية، واستراتيجيات، واقتصاديات، وعلوم، وماليات، عبر الأمم» وتعني العولمة، بالنسبة للفيلسوف جورجي هابرماس JÜRGEN HABERMAS، كما بالنسبة لفرانسيس فوكوياما، وفؤاد عجمي، في الولايات المتحدة. أو أيضًا جاك أتّالي JACQUES ATTALI وغوي سورمان GUY SORMAN وآلان منك ALIN MINC في فرنسا.

فالعولمة تعني موت القوميات والأديان التقليدية والهويات الحضارية. بعبارة أخرى، مجيء «جماعة دولية» تصلح ذات البين، وحتى «حكومة دولية» «منظمة الأمم المتحدة، منظمة التجارة الدولية (OMC)، منظمة الأمن والتعاون الأوروبي (OSCE)، محكمة العدل الدولية في لاهاي... الخ» وهذه المُسَلّمة العالمية، التي نشّطت الأمريكي جيمس برنهام james burnham عام ١٩٤٧، وهو أحد مؤسسي الأمم المتحدة، عندما مَجّد مزايا «الحكومة الدولية»، حيث كان لمنظمة الأمم المتحدة، نزعة لتصبح مرحلة وسيطة، وهي فكرة جرى الدفاع عنها قبله، من قبل الرئيس الأمريكي وودرو ويلسون woodrow wilson، والذي يرجع له القول: إن عصبة الأمم المتحدة (SDN) كان يجب أن تكون مدخلاً لحكومة شمولية (UNIVERSEL)، تبنى على الطراز الديموقراطي، متعذر التجاوز، كما في بنية الولايات المتحدة. وهذا هو أيضًا، ماتوضحه الفلسفة العالمية- «المعادية للسياسة»[(٢)]، كما يقول جوليان فروند JULIEN FREUND- الذي يشجع المدافعين عن طراز جديد للحرب، «الحرب الإنسانية»، كالحرب الكوسوفية، باسم «حق التدخل»، وهي فكرة جرى الدفاع عنها، من قبل برنار كوشنر BERNARD KOUCH-NER أيضًا، وهو أعلى ممثل للأمم المتحدة في كوسوفو، وطبقًا لهذا التصور أو المفهوم، فإن الدول/ الأمم، هي العوائق الحقيقية، أو العقبات أمام سعادة الجنس البشري، وبأن العولمة، تستطيع وحدها أن تسمح، بإقامة الانسجام الشامل في العالم. أيضًا ستصبح الحروب سيئة، ليس بسبب

أو عن طريق طبيعتها، بل فقط لأنها مُعَلّلة بالدفاع عن المصالح الوطنية أو القومية، الأشعة الموجهة للـ«حقد» بين الشعوب، كما أن التصور نفسه للأمة، يصبح منفيًا. بالمقابل، تصبح الحروب عادلة ومشروعة، إذا جرت باسم مبادئ أخلاقية شمولية («حق التدخل»، «التدخل الإنساني») أو أنها تُشنُّ من أجل هدف رئيسي، كما حدث في حالة عمليات الحلفاء، باسم صالح حق الأقليات، وبالعمل على سرقة مبدأ السيادة الوطنية، وفي الإعداد لمشروع مجتمع المواطن العالمي الفائض. وبهذا الصدد، فقد أشار كل من جان -بيير شوفنمان JEAN PIERRE CHEVÉNMENT وماكس غالّو MAX GALLO، أو أيضًا أغناسيو رامونيه IGNACIO RAMONET من فرنسا. كذلك سيرجيو رومانو SEAGIO ROMANO من إيطاليا، أشاروا، وهم على حق، أن حرب كوسوفو، كانت «حربًا ضد مبدأ السيادة»، الحرب الحديثة الأولى «الشرعية»، بالنسبة لعدد من المثقفين، وأنصار سياسات النظريات الدولانية. ويوضح ذلك أن الليبراليين المتطرفين، وأنصار الحرية المطلقة (LIBERTARIENS)، أنصار إلغاء الدولة، من الماويين القدامى، ومن التروتسكيين «أنصار السلام»، ومن أنصار البيئة، مثل نوويل مامير NOËL MAMERE، وكذلك من القدامى، ممن أثاروا أحداث أيار عام ١٩٦٨، أمثال دانييل كوهين- بنديت DANIEL COHEN- BENDIT، حيث وجدوا أنفسهم من جديد، للمرة الأولى- إلى جانب مبدأ (انقلعي أيتها الحرب)، من الـ(فلاسفة الجدد الملتزمون)، مثل برنار- هنري ليفي- BERNARD HENRI LEVY أو أندريه غلوكسمان AN-DRÉ GLUEKSMAN الذين ساهموا في التبرير النظري- الأخلاقي الضروري لأعمال وتصرفات أنصار خيار دعاة الحرب. ويمكن القول، إن حرب كوسوفو، كانت أيضًا حرب الاجتماعيين الديموقراطيين الغربيين، إلى جانب المسؤولين السياسيين من المستوى العالي. فقد شرع الرئيس الديموقراطي الأمريكي السابق ويليام كلينتون WILLIAM CLINTON في مهنته السياسية في معسكر محبي السلام، المعارضون للحرب في فيتنام أما خافيير سولانا JAVIER SOLANA، فقد ناضل في السابق في صفوف اليسار الراديكالي الاسباني، والذي عارض تواجد قواعد حلف شمال الأطلسي في اسبانيا، من جهة أخرى، كل ذلك، قبل أن يصبح أحد زعماء الحزب الاشتراكي الاسباني، من ثم الأمين العام لمنظمة حلف شمال الأطلسي، وأخيرًا السيد PESC (أي سيد الحزب الاشتراكي الاسباني). أما المستشار الألماني، غيرهارد شرودر GERHARD SCHRÖDER، وكذلك رئيس وزراء فرنسا الحالي ليونيل جوسبان

LIONEL JOSPIN ورئيس حكومة ايطاليا السابق ماسيمو داليما MASSIMO D'ALIMA، جميع هؤلاء من المتحدرين من التبعية الاشتراكية- الديمقراطية- «محبي السلام»، ورئيس وزراء بريطانيا طوني بلير TONY BLAIR. كان أيضًا ممن تربى في رودس كأصولي عالمي، في غاية الكمال، إن جميع هذه الأمور، هي برهان، على أن حرب كوسوفو، كانت حربًا «دولانية»، وأن أنصارها الأكثر حماسًا قد تدربوا في جميع الأوساط السياسية والفلسفية العالمية، من اليسار المتطرف إلى اليمين الليبرالي المتطرف. ويقعون جميعًا، سياسيًا، من يساريين وليبراليين، في هذا المأزق، تجمعهم المصلحة المشتركة. وسيذهب طوني بلير بآرائه، حتى مقارنة الأسابيع الأربعة الأولى في فترة الضربات الجوية على يوغوسلافيا، بالعملية التي عن طريقها ستصبح «العولمة في طريقها إلى فتح المواضيع المالية في العالم للنقاش، وإلى إعادة تقييمها، وإلى تحسينها».

«وهكذا بدت الحرب كونها قد أصبحت، استمرارًا للتكامل الاقتصادي بوسائل أخرى»[٧]. فحرب كوسوفو، بالنسبة لطوني بلير قد دُشّنت بهدف أخلاقي للوصول إلى «دولانية INTERNATIONALIZMES جديدة، لانقسام ايديولوجي وسياسي، ليس بين يسار ويمين، لكن، بين «المؤمنين بحق السيادة» و«الدولانيين»، من المُعَسْكَرين القديمين. ويدرك بعض الاشتراكيين التقليديين، فيما يتعلق بحق سيادة الدول، هذا الحق الذي لايزال يتعلق به بعض الاشتراكيين التقليديين، أمثال المؤسس لحركة المواطنين مارك- بلوش MARC-BLOCH، مع جان- بيير شوفنمان، وجورج سار GEORGGES SARRE وديدييه موتشان DIDIER MOTCHANE، ونادي الديموقراطيين، التابع للجنرال هنري باري HENRI PARIS، مع مثقفين، أمثال أيف لاكوست وريجي دوبريه، أو ماكس غالّو... الخ»، وجماعة الطريق الثالث (THIRD WAYERS) التابع «لأوليفييه بلانيتير (OLIVIER PLANETAIRE) المعارض الآن لعولمة حقوق الانسان و«حق التدخل». ويدرك هؤلاء جميعًا، أن البناء الأوروبي هو مرحلة بسيطة ووسيطة، قبل إقامة الحكومة العالمية لمعالجة أمور السيادة والوفاق العالميين، مبررين ذلك، حسب طريقتهم، أن «الحرب السلمية» أو «الانسانية» في كوسوفو، قد شنت، باسم مبدأ «حق التدخل». ولقد كتب الفيلسوف الألماني جورجي هابرماس JÜRGEN HABERMAS، على أعمدة صحيفة «دي زيت DIE ZEIT»، مايلي: «سيحمي الانخراط الفوري في تجمع عالمي من المواطنين، سيحمي المواطن من كل دولة، ضد تعسف حكومته الخاصة

(...). فـي نظام المواطنـة العـالميـة COSMDPOLITE «المشـروع» بالكامل. أيضًا، هـل أن مـداحـي الدولانيـة INTERNATIONALISME المعـاصـرة مقتنعون، أن الإنسانية، لاتستطيع الوصول إلى نضجها الفائق، وأن تعْثُرَ من جديد، على نوع من «الجنة الأرضية»، إلا إذا أقيم نظام دولي، شمولي، وكما يجب، وعلى نحو مـسبق، ومفـروض من أعلى. فـفي فكر بـرنهـام BURNHAM أو هابـرمـاس HABERMAS، فـإن «المجـتـمـع الدولي المتفوق»، سينتهي إلى تحقيق انضمام جميع الشعوب إلى بعضها، وسيسمح بإزالة جميع الحواجز التي تفصل الأمم أو الحضارات، وإذن، كذلك إلغاء الحروب التي تتقاوم فيها الأمم منذ الأزل.

ويجـري الاعـتـراف في آخـر الأمـر، حسب الفـرضيـة «الهابرماسية» الخاصة «بمجتمع المواطنين العـالمي»، تطور للعولمة، بالفـرضـيـة المركـزية، في المسـيـحـيـة التـوحـيـدية العـالميـة، المُطوَّرة مـن قـبل المنظريـن، مـن جـمـاعـة (الثـمـان والسـتين SOIXANTE- HUITAROS) - وهي جـمـاعـة معـادية للعولمة نشأت عـام ١٩٦٨، في فرنسا- من مدرسة فرانكفورت والمنقولة لاشعوريًا إلى جماعة تعمل في نطاق «العـقـيـدة الدنيـوية» ذات إدعـاء إنسـاني، وقـد حـدث أيضًا مع الأخـرويين مثال ذلك من المؤمنين بالعـقـائد المتعلقة بالعـالم الآخـر، كالبـعث والحسـاب، ومن العلمانيين الماركسيين.

ولكون حـرب منظمـة حلف شـمـال الأطلسي في كـوسـوفـو، قُدِّمت على أنهـا «حـرب من أجل الأفـضل»، إذن، فـهي سلمية- وبأن أنصار الدولانية الأقوياء، قد عالجوا بهذه التأكيدات اللطيفة، وباحتقار، المدافعين عن «النمـوذج الحـضـاري»، قـد أكدوا «أن صدام الحضارات» غير محتمل، لأن وسائل الاتصال الحديثة، تميل إلى خلق شكل جـديد، من الانتـمـاء «الكوني». مع ذلك، لم تقم الانتـرنيت والأقـمـار الاصطناعيـة أبداً، بالعمل على اختـفـاء حـضـارات وهويات الشـعـوب، بل على العكس، فإنهـا سـمـحت لهـذه الأخـيـرة، بالخـروج من النطاق الضـيـق، والمصطنع تاريخـيًا غـالبًا، للدولة القـوميـة من أجل الوصـول إلى «وعي حـضـاري» ذو قـابليـة قـوميـة، بالتـأكيـد، لكن ليس إلى درجـة المواطنة العالمية، ويوضح فرانسوا توال، أن «تفـجر وسـائل الإعـلام، خصوصًا، المرئية منهـا والمسموعة؛ قد سمح، وأكثر من أي وقت مـضى، بتكثـيف المطالب، وفي إثارة الهواجس وزيادة التهديدات. لقد أصبحت الناقلية الداخليـة والخارجيـة للمسـائل الخاصة بالهوية، متسارعة، نتيجة للتقدم التقني في الاتصـالات (...) وبدلت وسـائل الإعـلام، بما يتعلق بالهويـة من التطابق،

إلى سيل عاطفي من الأصوات ومن الصور». ولم تعد الدولانية (L'INTERNATIONALISME)، من الناحية الفلسفية- السياسية، مُتقاسَمة إلا من قبل الغربيين إجمالياً، وكذلك الإيديولوجية العولية (MONDIALISTE)، بحصر المعنى، من قبل هانتنغتون، عندما عَمَّدَ «ثقافة دافوس DAVOS»- أي المدينة السويسرية التي يجري فيها مؤتمر دولي لعولمة الاقتصاد- ولايتعلق الأمر إلا بجزء يسير من الكرة الأرضية «١٪ من الإنسانية تقريبا».

والحقيقة، يُنظَر للعولمة، موضوع البحث، من قبل الحضارات الأخرى، التي تشكل (٤/٥) الكون، على أنها كارثة أو تناسخًا، لـ«الإمبريالية الغربية»، و«قناعًا مخادعًا» لروح الهيمنة فيها، وتثبيت للفكرة نفسها، على أنها نوع من «المجتمع الكوني»، حسبما يؤكد ذلك عالم الاجتماع الروسي، الكسندر زينوفييف، بقوله: «إنها فكرة غربية، وليست إنسانية عالمية (...) وإن محرك هذه المبادرة، ليس حسبما تتمناه دول وشعوب الكرة الأرضية المختلفة، مطلقًا، لتضم بعضها إلى بعض -فمثل هذه الآمال نادرة جداً- لكنها الرغبة لدى بعض القوى الغربية، باحتلال مواقع مهيمنة، لمصالحها الخاصة، وبالتأكيد ليس حسب المصالح المجردة لبعض الإنسانية»[١٠]. ومن هنا، يجب أن لاتصبح ظاهرة العولمة، التي لاتنعكس، والتي تشير إلى أن التقنيات الحديثة والكونية للاتصالات، ممزوجة مع إيديولوجية العولمة، والهياكل الغربية حصراً، ويُدّعى على أن تلك الظاهرة، هي «مجموعة دولية»، كمرحلة مُسْبَقة قبل تحقيق «الحكومة العالمية» المثالية، الموجهة من قبل نواتها والمؤسسة لها، الأنجلو- ساكسون.

حدود العولمة

بالنسبة للعولمة نفسها، فإنها لاتمس سوى جزء متواضع نسبيًا من النشاطات الانسانية والاجتماعية والاقتصادية، باعتبارها ظاهرة حيادية. لكن هذا لايمنع الاقتصاد الأمريكي، بأن لايدور إلا بحوالي ١٢ أو ١٣٪ من مبادلاتها الإقليمية فوق العادة، كذلك فالصادرات الفرنسية، الإيطالية، أو الألمانية، غالبًا ماتكون باتجاه أوروبي في معظمها قبل كل شيء، وعلى سبيل المثال أيضًا، فيما يتعلق بفرنسا، المصدر العالمي الثالث، أو الرابع، طبقًا للظروف، وأحد البلدان الأكثر انفتاحًا على العالم، فإنه من المناسب أن نشير إلى أن الحصة الجارية في مبادلاتها مع الخارج، لا تتجاوز الـ٢٥٪ من ناتجها القومي الخام، مع تقدم بطيء جداً، منذ مطلع القرن العشرين، وإن هذا، قد تحقق بحدود ٨٠٪ مع جيرانها الأقربين، في المجال

الاقتصادي الأوروبي (الاتحاد الأوروبي+ بلدان الرابطة الأوروبية للتبادل الحر- AELE).

فالاقتصاديات ليست اليوم أكثر انفتاحًا، عما كانت عليه في مطلع القرن العشرين، كما أن التكامل الاقتصادي الشامل، هو أيضًا بعيد أن يكون قد تحقق في المجال المالي، إلى حد مشهور. قبل كل شيء، وإن التقارب في نسب المصالح الحقيقية، هو أدنى مما كان عليه، تحت نظام (معيار الذهب). وبالنسبة لما عليه حال الشركات متعددة الجنسيات، فإن ثلاثة أرباع قيمها المضافة تقريبًا، تأتي من بلادها الأصلية، بشكل تحتفظ الشركات (الدولية) بقاعدتها الوطنية دومًا. ويتوضح ذلك من واقع أن عدم تمركز بعض نشاط فروعها المرتبط بفروع، ليست مربحة بدقة، وذات قيم مضافة ضعيفة. وتبقى المشروعات مرتبطة بوطنها الأصلي عن طريق رأس مالها وثقافتها، وفي قياداتها الرئيسة، على الرغم من صفتها العالمية المتزايدة. ولقد اعترض، كل من بول هيرست PAUL HIRST وغيراهام تومبسون GRAHAM THOMPSON، وبقوة، في اختياراتهما واستطلاعاتهما، تحت عنوان (العولمة موضوع البحث) عام ١٩٩٦، اعترضا بشدة، على مفهوم العولمة نفسه، كمفهوم لظاهرة لاتنعكس، تؤدي إلى

أزالة الحدود والحواجز من كل نوع من الناس. وطبقًا لرأيهما، فالحديث عن الشمولية، بمعنى العولمة، يعني أن الاقتصاد العالمي «مهيمن عليه من قبل قوى شمولية، لايمكن السطرة عليها ومراقبتها، وبأن القطاعات الرئيسة في التبادل، هي شركات متعددة الجنسيات، بشكل موثوق به، وبأن ليس لهذه الأمور الأخيرة وظيفة تبعية تجاه أية دولة/ أمة خاصة، وتختار مكان إقامتها حسب وظيفة معيار الكسب أو الربح الأعظمي»(١١). فهناك العديد من الشروط، لاتؤكدها الحقيقة، أيضًا، تتطلب العقيدة الاقتصادية، القائلة بالتبادل -الحر الأنجلو- ساكسونية، إزالة الحدود، تحت غطاء منظمة التجارة الدولية (OMC) أو غيرها من المنظمات الدولية، فإن إزالة الحدود- خصوصًا خارج الولايات المتحدة، من جهة أخرى- باسم النمو الاقتصادي الدولي، والرفاه العالمي، تعني أن تصبح عقدًا، فيه حصة الأسد، لايستفيد منها إلا الأقوى. بعبارة أخرى، الولايات المتحدة، حيث تكسب الشركات، من الاقتصاديات الأكثر أهمية، إذن تحافظ التشريعات الداخلية على حماية قوية في الواقع. ويوضح المنشق السابق، والكاتب الروسي، الكسندر زينوفييف أن «الاقتصاد العالمي» هو قبل كل شيء «احتلال الكرة الأرضية. من قبل الشركات متعددة الجنسيات الغربية (...)، ومجمل القول، إن الثقافة

العالمية، هي أمْركة ثقافية لشعوب الكرة الأرضية، بصورة أساسية، باختصار فإن «المجتمع الكلياني»، ليس سوى محاولة ايديولوجية مموهة من العالم الغربي، مقادة من قبل الولايات المتحدة، من أجل استعباد شعوب الكرة الأرضية، وإقامة امبراطورية على باقي الانسانية[١٢] أيضاً. يمكن أن يُحلِّل فشل مؤتمر سيتل (SEATTLE) الخاص بتحرير التجارة الدولية، في نهاية عام (١٩٩٩)، كرد فعل المجتمعات المدنية والشعوب ذات السيادة في مواجهة الهيمنة الأمريكية، منزوعة القناع، خلف حجاب خادع من البنيانات أو الهياكل العولية في حالة تناقض في بنيانات العولمة، كما في منظمة التجارة الدولية، من «ميلينيوم راوند MILLENNIUM» إلى سيتل. فهذا هو إذن، اتخاذ عملية التمويه كأدوات، بصورة رئيسة، عبر بيان «العولمة»، والتي تتوضح، ومع «الرغبة الأمريكية المجينة بالقوة»، والتي يجري حجبها بالكاد.

وقبل أن يحوز أنصار أوهام المواطنة العالمية، على أبوَّة عملية العولمة، المفهوم الحيادي في البداية، كالتقنية التي تدل عليها، فالعولمة لاتشرك إلغاء الحدود والهوية الوطنية، كما يؤكد عدد من المسؤولين الغربيين، ومحاولين أيضًا، تبرير الهجرة الى أوروبا بكثافة، موضحين أن الثقافة الكونية (MEWORLD)، ستشجع التكامل بين الناس في نهاية الأمر. والحالة هذه، فإذا أصبحت طريقة الحياة الأمريكية، المعيار في بعض السلوك فعليًا، فإنها تقوم بعملية حسابية، وبهذا تقوم بعملية أكثر من كونها عملية تمهيد ظاهرية، عن طريق الاجتثاث والفوضوية العامة التي لاتنتج رقيمًا جديدة متقاسمة اجتماعيًا. ولاتشجع ضواحي- الفيتو، والأمركة الثقافية عن طريق الأفرقة- الأمريكية، مطلقًا، اندماج المهاجرين، وتجسس النماذج الثقافية، كمعطى عرقي»، روح الثورة القبلية الجديدة، ورفضها للنظام الاجتماعي القائم على طريقة الأحياء الخطرة في نيويورك. والتي تنشر أكثر من «ثقافة غيتو» غيتو وطنية، بصورة رئيسة، وعامية وفردانية، أكثر من روح وطنية حقيقية، تطلع إلى الانفتاح الدولي والتكامل الاجتماعي. ولقد بيّن عالم الاجتماع الأمريكي بنجامين باربر BENJAMIN BARBER في كتابه «الجهاد ضد الثقافة الكونية MCWORLD» الصادر عام ١٩٩٦، أن ظواهر التفكك المعاصرة كأعمال العنف المدينية، والعشائرية الجديدة، وردود الفعل الخاصة بالهوية الذاتية (الأصولية) الدينية، والتطرف الجنسي، والإقليمية، والانفصالية... الخ). أو أيضًا، فإن الأصولية، ليست سوى الوجه الآخر ضد عملية العولمة، مُنْتِجةُ الفوضوية وعمليات

التهجير، إذن، ردود فعل عنيفة خاصة لِهُويّة تعويضية، ومن وجهة النظر هذه، فقد تولد عن توسع ثقافة التجارة الكونية (MCWRLD) التي هي إحدى العلامات البارزة لـ«القرية الشمولية أو الكليانية»، التي تَوَلّدَ عنها الكثير من الانقسامات والانشقاقات الاجتماعية، والتي توحد الأنماط في السطح. إذ تتعزز الكتل العرقية- الدينية والذاتية والانفصالية وأزمات الهوية من جميع الأنواع، في كل مكان من العالم. ويمكن أن تضلل رؤيا عالم مثالي، أو تغوي، لكنها متعذرة التحقيق اليوم، واحسرتاه، على أي حال، لكي تتعايش جميع الشعوب بسلام، على نحو كبير. ولاتمثل الانتلجنسيا- أهل الفكر- سوى أنفسهم فقط، في أوروبا وأمريكا الشمالية، ويعتقد من يمثلون جزءًا من النخبة المثقفة والاقتصادية في هذه القارات، أو /و/يعملون على الاعتقاد بقدوم شكل محتوم التناغم الشامل.

بالتأكيد، إن البوتقة التي ينصهر فيها المهاجرون، والتزاوج بين الجماعات (المعادية للتمييز العنصري)، هي ظواهر قابلة للملاحظة في نطاق المجتمعات الغربية، لأنها تحدث في ظروف إفقار، أساسيًا، وكذلك في المنابذ (GHETTOISATION) الخاصة بأصحاب العلاقة. وقد استخدمت (معاداة التمييز العنصري ANTIRACISME في الصراع)، كأدوات سياسية. من جهة أخرى، من أجل إفقاد الثقة بمفاهيم السيادة القائمة، وشيطنتها، وتشهد، على نحو أكثر، على ثبات الظواهر الخاصة بالهوية المثارة، والتي لم تشهد على الاختفاء. ومهما يقال، فإن ثقافة المواطنة العالمية COSMOPOLITSME والصحيحة سياسيًا، لاتتعلق في نهاية الأمر، إلا بالمجتمعات الغنية (البيضاء) والتي شاخت، والمتمثّلة، بالكاد لـ١٥٪ من الإنسانية، إذا شملنا بلدان أوروبا الشرقية، وهي أيضًا ذات ديموغرافيات متناقصة. ويلاحظ بالمقابل، تقدم واضح في تكاثر هجرة شعوب كثيرة وفقيرة في الجنوب نحو الأقطار الغنية والمتناقصة ديموغرافيًا في نصف الكرة الشمالي، وهي ظاهرة يسميها الجنرال غالوا GALLOIS بـ(الصعود الذي لامفر منه، لشعوب الجنوب، نحو الشمال)، مما يجعله لايرجح (لكن ليس محتومًا) عن طريق الاختلال في الثروات والضغط الديموغرافي. وإنه كثير، إذن، أن تتأكد، أن المثالية في مجال (تعدد الأعراق)، هي من الأمور المتملِّقة، الصادرة عن أنصار المواطنة الدولانية، وهي ذات اتجاه وحيد. بالتأكيد لقد أصبح هذا الوجود هامًا في أوروبا. لكن بعيدة جداً أن تصبح الهجرة بكثافة، وعمليات الأفرقة (من افريقيا) التدريجية. في غرب أوروبا، علامات تناغم

دولاني، فهي نتائج للتناقض الديموغرافي والأخلاقي لدى الأوروبيين، ونتيجة أيضًا للأوضاع الاقتصادية الكارثية في بلدان العالم الثالث. وهي تشهد خصوصًا على اختلال في توزيع الثروات وعدم المساواة الاقتصادية بين الأمم، وهي ظاهرة متفجرة، وتعرض الإنسانية للخطر، بأن تحدث كوارث إنسانية، في حروب يومًا من الأيام. وعلى نحو مواز في كونها، «بوتقة»، والتي تأكدت، خصوصاً منذ نزع الاستعمار ومغادرة الأوروبيين مستعمراتهم القديمة. وكما هو الحال، في الصين على سبيل المثال، فإن «الغربيين المتغطرسين، أو المعجرفين» غير مرغوب فيهم، وكما هو الحال بالنسبة «للشياطين السود»، «الأفارقة» أو الكاثوليكيين. فالثقافة الصينية، كونها تعتبر الحضارات الأخرى «بربرية» على الدوام، بالمعنى اليوناني للكلمة. لكن، هناك أعمال عنف عرقية- دينية، تتواجه فيها شعوب العالم الثالث، وتؤدي إلى مذابح مرعبة، في العديد من المناطق، كما في كشمير، وفي نيجيريا، كما لم تحرز معاداة الأجناس الغربية نجاحًا أكثر في تركيا- حيث يُضْطَهَد الأكراد- بعد قرن من المذابح الأرمينية، التي لم تعترف بها أنقرا مطلقًا للآن. وهناك بعض البلدان، التي لايزال يمارس فيها نظام الرق، والأصولية العرقية، كما تستمر الصراعات الدينية والعرقية في العديد من البلدان الافريقية السوداء، كما نرى مايحدث الآن في سيراليون ورواندا وبورندي. وهذا برهان آخر على التناقض، وفي آخر الأمر، على الخبث الذي يبرزه الحكام الغربيون أصحاب الفكر العالمي أو الشمولي، الذين يدعون أنهم يقومون بذلك باسم الأخلاق والقيم، والذين يدَّعون بأنهم يؤيدون التدخلات الإنسانية» باسم حقوق الأقليات، حتى لو تسببوا في الدمار والخراب والقتل، ضد هؤلاء الذين يوصفون بأنهم «تحدوا القيم الغربية»، كأعمال القمع المرعبة في الصرب أو الروس في الشيشان وفي كوسوفو، في حين لايحركون ساكنًا أمام مايقوم به الكيان الصهيوني في فلسطين المحتلة، من أعمال القتل والتدمير، وحتى الإبادة، لاتوفر طفلاً أو عجوزًا، ولا حتى الأشجار، ضد الشعب الفلسطيني الأعزل. وكذلك، فإنهم يرحبون بالاندماج التركي التدريجي مع أوروبا، والتي أصبح يعترف بها الآن كدولة «غربية»، في حين أن هذه الدولة ذات القومية العنصرية، قد بنت ووطدت هويتها الحديثة على المذابح، وعلى عمليات الإبعاد، والإلحاق. كذلك، يُحْسَبُ في تصنيف التحالف «الغربي» نفسه المفروض أنه يوقف الاتفاقيات مع الدول (المعادية للغرب)، أو تلك التي يمكن أن تقف في وجه مخططاته، مثل العراق والصرب، بحسب في تصنيفها وفي صفوفها، دول

أشد شمولية أيضًا، وبأنها قد ارتكبت أعمالاً أشد كثيراً مما قام به غيرها، كتركيا، التي تساهم في ثالثة الأثافي الاستراتيجية، كتدخل الولايات المتحدة وبريطانيا في شمال العراق وفي جنوبه، وكتدخل منظمة حلف شمال الأطلسي في صربيا وفي كوسوفو. على أن هناك دولاً تحتل دولاً أخرى بكل حرية مقابل مشاركتها بأعمال قامت بها تحالفات غربية ضد بعض البلدان، وأخرى أيضًا، معادية للديمقراطية، لابل تتبع نظامًا أوتوقراطيًا عتيقًا جدًا. وهكذا نشاهد تدخلات مختلفة، رائدها المصالح الجشعة، والكثير من الأفعال ذات المعيار المزدوج، طبقًا لآراء المخططين، وهي تخفي حقائق جيواستراتيجية واقتصادية أكثر ابتذالاً في أغلب الأحيان.

ويخفي مدّاحو العولمة أيضًا، بأن الفقر المتزايد، وندرة بعض المصادر الطبيعية الحيوية (النفط، والماء بصورة رئيسة)، وكذلك ازدياد الاضطرابات المناخية، لايمكن لها، إلا أن تُنَشّط الأزمات والنزاعات الجيوسياسية بين الشعوب أو في المجالات الجيوحضارية. وبالنتيجة، فإن عملية التغريب- الشمولية أو الدولانية OCCIDENTALISATION المزعومة، الجارية في العالم أجمع، والمشهورة، عبر مايسميها غوي سورمان GUY SORMAN أو الآن منك ALAIN MINC (العولمة السعيدة) تبقى وهمية بشكل كبير. وبالتأكيد، يمكن أن نشاهد، وبنوع من الدهشة، دعايات الكوكاكولا، وسجائر المارلبورو، في وسط العديد من مدن بلدان الشرق الأوسط مثلاً، والتي يدعي الحكام فيها أنهم يقفون في وجه أمركة بلادهم، لكن الوقائع والشواهد تدل على غير ذلك، بل بالأحرى، يخضعون لما تشير لهم به الولايات المتحدة، دون تردد، أو حتى إشارة أو علاقة رفض. وبعيداً عن التناقض مع فرضيات صامويل هانتغنتون، فحضور هذه الرموز الأمريكية الاقتصادية، الصادرة عن «اتفاقية دافوس»، ترد على نحو أكثر عن حاجة المجتمعات في تلك البلدان، عن حاجتها لعملية التغريب. وهذا لايعني مطلقًا أن بعض الحركات تتبنى مفاهيم السياسة الغربية. في الوقت نفسه، فإن المؤسسات الدولية- مثل منظمة الأمم المتحدة، صندوق النقد الدولي، البنك الدولي، منظمة التجارة الدولية، مؤتمر دافوس الاقتصادي، مجموعة الـ/٧/ أو مجموعة الـ/٨/، ثم المحكمة الجزائية الدولية تشكل في حقيقة الأمر هيئات لمجتمعات قومية فوقية، كلها «لطبقات عليا» بالمعنى الماركسي للكلمة، مثل «حقوق الإنسان»، أو «حق التدخل الإنساني»، تعتبر في العديد من بلدان العالم الثالث، كعلامات «على الامبريالية الغربية».

فالشمولية GLOBALISATION، تعزز الانتماءات الحضارية في آخر الأمر، خصوصًا عن طريق، أو على يد البنيات أو دسائير الأقطاب متعددي الجنسيات الجيواقتصادية والحضارية المتلاحمة: اتفاقية التبادل الحر الشمالي- أمريكا (ALENA)- الولايات المتحدة، كندا، المكسيك- الاتحاد الأوروبي الخمسة عشر»، القادرون على أن يصبحوا «عشرين» أو «ثلاثين»، المنطقة الصينية، منطقة الشعوب التركية، العالم العربي، الإسلامي- «منظمة المؤتمر الإسلامي، الجامعة الإسلامية الدولية»... الخ» أيضًا، كما أن مفهوم التحولات القومية TRANSNATIONALISME، ليس مرادفًا مطلقًا للعولمة أو المواطنة العالمية COSMO-POLITISME، بل بالعكس يرجح الاتحاد الجيوسياسي، عبر مواطنة الدولة، ترجع إلى الحضارة نفسها، كالمجال الصيني، والفضاء الهندوسي، ويمكن أن تُسَجَّل الدول الأوروبية في نطاق البحث عن الشمولية مجددًا تمامًا، الكونية، الأنجلو- ساكسونية، وهذا مايخشاه الأمريكيون. وهم على حق، عندما يحاولون منع المؤسسة التحالفية، الجيوحضارية المعادية للهيمنة، معارضين للخطر، معارضة قيم «المجموعة الدولية»، والزعامات الأمريكية، التي هي الضمانة. ومن هنا، على سبيل المثال، الإلحاح الأمريكي على تشجيع دخول دولة ما من العالم الإسلامي، تركيا، في الاتحاد الأوروبي، من أجل أن لايصبح الاتحاد الأوروبي «ناديًا مسيحيًا» متلاحمًا، وإذن قويًا. أيضًا، يمكن للعناصر الرئيسة المشكلة للحضارات، التي هي التقاليد الثقافية، والديانات، خصوصاً في صيغها الداعية إلى التنصير والثيوقراطية، يمكن أن تصبح مقافز ضد «عولمة» ينظر إليها، كعملية تغريب- مركزية أو ممركزة، استعمار جديد، وهيمني، إذن اقتلاعية «للهويات الثقافية». وهنا، هل الغرب على خصام مع الآخرين، من «الكتل الجيوحضارية» الصاعدة، وهذا كثير، لأنه، يستأصل الهوية التقليدية، لأنها تشكل شكلًا جديدًا من الامبريالية، مواطنة عالمية، بالتأكيد، لكن، ومع ذلك، إضرار بالنماذج المحلية بصورة مباشرة، متعددة الأعراق.

«الغرب» موضوع البحث وباقي العالم

في الواقع، هنا يكمن التناقض الأساس في «السمة الغربية»، كما وصف الكسندر زينوفييف. فهو يشير ردود فعل عنيفة من الرفض من قبل حضارات أو «أمم معاندة»، لكنها تحمل في ذاتها بذور انحلالها الذاتي الخاص بالهوية، كما يلاحظ ذلك في أوروبا، حيث يمكن للأمركة الثقافية والهجرة غير المسيطر عليها، أن تسبب في

إحداث اختفاء الحضارة الأوروبية، ضمن مدى، كما كانت موجودة، خلال آلاف السنين، لصالح الحضارات المنافسة من الجنوب. إن الأمر مدهش، فهو «الخديعة التاريخية»، بالتأكيد، لكنها عاقبة متوقعة، كما يذكر ذلك، عالم احصائيات الشعوب، الفرد سوفي ALFRED SAUVY إلى جاك دي باكييه JACQUE DU PACQUIER، من المعهد الوطني للدراسات الديموغرافية (INED).

ومن هنا، الفكرة- القوية، لوجود محاولة، التي بحسبها، مفهوم «الغرب» المعاصر، في مفهومه الأطلسي، مُدَمِّر للحضارة الأوروبية، وإن تطوره الأمريكي- العولمية، يقوض الأسس نفسها لوجود أوروبا القديمة والاستقلال، وعلى هذا النحو، يذوب بواسطة (نموه الحضاري السابق) لصالح حضارة الجانب الآخر من الأطلسي.

فإذا مات «نموذج الحرب الباردة»، كما يوضح ذلك، هانتنغتون، وكما عرفنا ذلك، على أي حال، فإن شكلاً جديداً من المجابهة متعددة الأقطاب، معرضة لخطر أن تظهر من جديد، خلال مجرى السنوات القادمة، على المسرح الدولي. يتعارض فيها الغرب المهيمن، هذه المرة، مع القوى التي ستبرز مخالفة في نطاق تحالفات «لمعاداة الهيمنة»، وذلك باستعارة التعبير المكرس لزبيغنيو بررزنسكي.

تلك هي الفرضية المدافعة عنها من قبل الجنرال بيير- باري غالوا، من المركز الإقليمي للوثائق التربوية (CRDP). بالنسبة له، يمكن تحليل حرب كوسوفو، على أنها، بواكير «صدمة اجمالية» بين «الغرب- الممتاز»، المصنع، المهيمن عليه من قبل الولايات المتحدة، وباقي العالم غير الغربي والشيوعي السابق: روسيا، الهند، الصين، كوريا الشمالية... الخ. فبالنسبة للمبادر لفكرة تشكيل «القوة الضاربة» الفرنسية، فإن قصف السفارة الصينية في بلغراد، خلال عمليات قوات الحلفاء، يمكن أن يفسر ويحلل على أنه تحذير أطلق لبكين، في الحالة التي تحلم فيها أن تشكل الصين، مع كوريا الشمالية أو موسكو «تحالفاً» ضد الهيمنة» أي ضد الولايات المتحدة. أيضًا، هل يخشى الاستراتيجيون الأمريكيون، قبل كل شيء، بروز تحالفات مقاومة للزعامة الأمريكية: تحالفات روسية- هندية- عراقية. أو روسية- هندية- إيرانية، أو إيرانية- صينية- كوريا الشمالية- روسية، أو حتى المثلث الذهبي الاستراتيجي ظاهريًا «ظاهري التناقض»، وهو الروسي- الهندي- الصيني... الخ.

وبعيداً عن تكذيب النظريات «الحضارية» الهانتنغتونية، يبدو المفهوم الجيواقتصادي، وواقع السياسة الدولية، المدافع عنه من قبل غالوا، يبدو كونه

مكملاً أكثر من كونه معاكسًا، لأنه، لايمكن للجيوسياسية، التي في ذهن الإنسان، أن تكون مُخـفَّـفَـة إلى واحـد من التشكيلين الكبـيـرين للكائن البـشـري: المادة، التي «تتوافق أو تتطابق مع الجيواقتصادية، ومع الجغرافيا، بشكل عام»، والروح، اللامادية «التي ترجع إلى الظواهر الايديولوجيـة- الدينية والنفسية، والتمثيلية». نظرية «كل حضـارة» تبـالغ في تقـديرها لدور الأديان والثـقـافـات. بالتـأكـيـد كل ذلك، مع نفي علاقات القوة التكنولوجية- الاقتصادية والجـيـوسـيـاسـيـة الدائمـة. لكن كل «جيواقتصادية»، وعلى غرار الماركسية، تساهم بشكل من المادية، وتنفي الظواهر التمثيلية والمجردة: الثقافية، الايديولوجية، النفسية، والدينية. في الواقع، فإن النموذج الجديد، لما بعد الحرب الباردة، يدمج حقلا الدراسة الإثنان: فـإننا نشـهـد صـدمـة حضارية مضاعفة، بصدمة جيواقتصادية بين «الغرب» و«الجنوب- شرق» («الشرق» متضمنًا العالم الآسيوي، كالعالم في الزمن البـيـزنطي، طبـقًـا للاسـتـراتيـجـيين الأمريكان). ويتعلق الأمر بالنسبة لبيير- مـاري غـالوا بـ«حـرب باردة جـديـدة» بين العالم الرأسـمـالي والمجتمعات النامية، لاأكثر ولا أقل، و/أو الثقافة الاشتراكية.

وطبقًـا لصامويل هانتنغتون، ستكون الصـدمـة بين «الغرب الشـمـولي» و«باقي العـالم»، بصـورة رئيـسـة، إسـلامـيـة، كـونفـوشـيـوسـيـة، وهندوسـيـة، «صدمـة حضارية». وستُحدث «الشمولية المتعجرفة للغرب» في نطاقها، العداوة المتزايدة من الحضارات المتمردة، المزعومة «الشمولية» كونها غـيـر محـجـوبة بقناع الامبـريالية الجديدة. ويلاحظ هانتنغتون، وليس دون ملاءمة، أنه في ادعائه بالشمولية، يتسبب الغرب بالتوضيح أن شعوب العالم كلها، يجب عليـهـا أن تلتـزم بالقـيـم وبالثـقـافـة وبالمؤسسات الغربية، التي تعتبر أنها تشكل طرازاً أو نموذج الفكر «الأكـثـر إعـداداً، والأكثر سطوعًا وإشعاعًا، والأكثر ليبرالية، والأكثر عقلانية، والأكثر عصرنة». والحالة هذه يتضمن الاعتقاد الغربي في النزعة الشمولية الثقافية) ثلاثة أخطاء رئيسة، في طيـاته، في عـالم تم اجـتـيـازه بالنزاعـات العرقية والصدامات بين الحضارات كل ذلك، طبقًا لرأي هانتنغتون: فهو (خاطئ، وهو لاأخـــلاقي، وهو خطيــر). أيضًــا، سيتوجب على النظرية الواقعية، في مجال العـلاقات الدولية) التي تتكهن أن الدول، منارة الحضارة الغربية، سيتوجب عليها، أن تتقارب، من أجل الموازنة مع القوة المهيمنة من الغرب (...) الشـمـولية الغربيـة خطرة بالنسبة لباقي العالم، لأنه باستطاعتها أن تصبح، كـحـرب بين دول مَنارَة الحضـارات المختلفة، في البدء، لأنه بإمكانها، أن تقود إلى هـزيمتـهـا الخـاصـة»[13]. ويخـشى

هانتنغتن بالتالي («أن لا تعزز السياسة الخارجية «القهرية» للولايات المتحدة» «دبلوماسية القصف والحظر» المعتمدة منذ حرب الخليج) سوى الإحساس المعادي للغرب، ضمن مدى، في العالم أجمع، ومجددة لنشاط صدام الحضارات دائمًا بين الشمال والجنوب. لابد بالأحرى، ليصبح شاملاً، بحيث يتغذى من عدم توازن مرعب في توزيع الثروات في العالم. فهذا الصدام الكاشف «المعادي للهيمنة»- يتوقعه برززنتسلي، ويخشى منه أيضًا، سيتعارض فيه «الغرب الشمولي» مع «التقليدية في العالم الثالث»، المسمى أيضًا بالعالم النامي أو المتخلف. وكذلك المسمى بـ«العالم المدار من قبل الاستعمار من جديد «RÉ- INDIGÉNISATION». ولهذه الغاية، يشير هانتنغتون ، إلى ظاهرة الانتقام أو الأخذ بالثأر في فترة مابعد الاستعمار، ضد «الغرب الامبريالي»، هذه الظاهرة التي تثير أو تحث الجيل الثاني، من رجال السياسة في العالم الثالث، وخصوصاً في العالم الإسلامي، وفي الهندوس والصينيين، على الأخذ بالثأر. وستصبح هذه «الإدارة الاستعمارية متلاحقة من جديد» بافلاس أيديولوجي عام في مجال النماذج الايديولوجية، الغربية: ليبرالية، فاشية، اشتراكية... الخ. وسيباشر العالم النامي أيضًا، بعملية «نزع استعمار ثانية: ثقافية ايديولوجية، بشكل متناقض، مشجّعًا بالديموقراطية، لأن الإسلاميين، أو الأصوليين الهندوس، قد اكتسبوا من الآن وصاعدًا، انتخابات ديموقراطية، حتى لو أُلغيت في معظمها، وبصورة منتظمة، أو تمنع أحيانًا، من قبل الأنظمة العسكرية، التي تدعي العلمانية القائمة (مثلاً الجزائر، تركيا، تونس). وهكذا فإن (العودة للنزعة الوطنية) تمر إذن بصورة رئيسة عن طريق تملك نماذج اجتماعية- سياسية من جديد، ليست غربية، ولِنُشِرْ فقط إلى ماقاله علي بالحاج، الزعيم الجزائري المثقف والمنتمي لجبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر، وهو يوضح عقيدته الإيديولوجية في عمود من مجلة السياسة الدولية، في تشرين أول عام ١٩٩٠ وهو يقول: لقد طَردَ أبي واخوته فرنسا بالاعتماد على الدين، ماديًا، طردوا فرنسا الجائرة من الجزائر، أما أنا، فإني أكرس، مع إخوتي لطردها ثقافيًا وإيديولوجيًا بأسلحة العقيدة، والقضاء على أنصارها الذين رضعوا حليبها المسموم (...)، وتستند العلاقات مع دول وشعوب العالم الثالث، على الالتزام بعقيدة راسخة، من وجهة نظرنا: نشر الإسلام في العالم بين جميع الشعوب».

الملاحظات

1- DICTIONNAIRE DE GEOPOLITIQUE, SOUS LA DIRCTION D'YVES LACOST, LA DÉCOUVERTEM 1993, P.29.

2- CITÉ PAR PASCAL LOROT ET FRANÇOIS THUAL, LA GEOPDLITIQUE, MONTCHRESTIEN 1999. P.44.

3- NIKOLAI DANILIEVSKI, LA RUSSIE ET L'EUROPE, MOSCOU. P. 50- 51.

4- SAMUEL HONTINGTON, LE CHOC DES CIVILISATIONS, OSILE JACOB, 1997, P 41.

5- SAMUEL HONTINGTON, OP. CIT. P. 53.

6- LE POLITOLO GUE ET PHILOSOPHE JULIEN FREUND DEFINIT LA POLITIQUE ÁTRAVERS LA DI CHOTOMIE AMI/ ENNEMIE ET L'EXISTENCE D'UNITÉS POLITIQUES DELIMITEÉS (NATIONS, FEDERATIONS, ETC) DEFENDAUT LEVR UNITÉ CONTRE LES PERILS INTERIEVRS ET EXTERIEURS. LA NÉGATION DE CETTE DICHOTOMIE, QUE LA GLOBALISATION N'A PAS INVALIDÉ, EST SONC INTRINSÉQUEMENT ANTIPOLITIQUE.

7- JOHN LAUGHLAND, THE TIMES, 22 AVRIL 1999.

8- CONSULTER Á CE SUJET, TONY BLAIR, "POURPUOI LA GÉNÉRATION DE 68 A CHOISI DE FAIRE LA GUERRE", LE TEMPS, IS AVRIL 1999.

9- FRANÇOIS THUAL, LES CONFLITS IDENTITAIRES, ELLIPSES 1995 P.5.

10- ALEXANDRE ZINUVIEV, LAGADE ROPTORE, L'AGE D'HOMME, 1999 P 76- 77.

11- CITÉ IN PASCAL LOROT ET FRANÇOIS THUAL OPCIT 1999. P 118.

12- ALEXANDRE ZINUVIEV OP, CIT, P. 78.

13- SAMUEL HONTINGTON, OP. CIT, P. 201.

التفوق الأمريكي: ماذا نفعل تجاهه؟

تأليف: ريتشارد ن هاس
ترجمة: د. هشام دجاني ❖

نحن رقم واحد. ولكن ماذا يعني هذا؟

نحن نعيش في مرحلة تناقضات: العولمة والتشرذم، السلام والنزاع، الرخاء والفقر. وعندما يبرز واحد أو أكثر من هذه الاتجاهات عندئذ يكتسب عصرنا لنفسه اسماً يحل محل تسمية «ما بعد الحرب الباردة» البليدة. ولكن وسط هذه الحيرة ثمة حقيقة مطلقة وهي أن الولايات المتحدة هي أقوى دولة في العالم، أو الأولى بين غير متساويين. ومع ذلك فإن هذا مجرد وصف، وليس هدفاً أو سياسة. والمسألة الجوهرية التي تواجه أمريكا اليوم هي كيف تستغل فائض القوة الهائل لديها في العالم: ماذا تفعل بالتفوق الأمريكي؟

- هذا المقال منشور في مجلة Foreign Affairs الأمريكية عدد أيلول (اكتوبر) ١٩٩٩. ص٢٧.
- المؤلف نائب رئيس، ومدير دراسات السياسية الخارجية، وأستاذ الأمن الدولي في معهد بروكنغنز.

(❖) د. هشام الدجاني: باحث من فلسطين يهتم بالترجمة. له عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة.

ينبغي القول منذ البداية أن تقدم أمريكا الاقتصادي والعسكري بقدر ما هو كبير فإنه غير مطلق ولا دائم. فقوة البلاد محددة بحجم الموارد (المال، والزمن ،ورأس المال السياسي) التي تستطيع أن تدفعها والتي بدورها تعكس نقصًا في التأييد المحلي لنوع من أنواع الأمبراطورية الأمريكية العالمية. وملاحظة دي توكفيل أن الديمقراطية لا تلائم إدارة السياسة الخارجية تظل أكثر صحة في عالم يخلو من عدو قاتل مثل الاتحاد السوفيتي تستطيع أن تحشد الناس ضده.

والأكثر من ذلك أن تفوق الولايات المتحدة لن يستمر. بوصفها قوة تنتشر في أرجاء العالم، فإن موقف الولايات المتحدة بالمقارنة مع الآخرين سوف يتآكل. هذا لايبدو الأمر كذلك في الوقت الذي يصل فيه الاقتصاد الأمريكي إلى قمة ازدهاره فيما اقتصادات العديد من الدول في أرجاء العالم تبدو جامدة، ولكن الاتجاه على المدى البعيد لا يمكن أن تخطؤه العين. فالأمم الأخرى تنهض، والناشطون الذين لاينتمون لدول - بدءًا من أسامة بن لادن، ومنظمة العفو الدولية، ومحكمة الجنايات الدولية، وانتهاء بجورج سوروس - يزدادون عددًا وقوة. لمجمل هذه الأسباب فإن أي جهد لتأكيد أو توسيع هيمنة الولايات المتحدة سوف يبوء بالفشل. فمثل هذا العمل سوف يفتقد إلى الدعم المحلي ويحفّز المقاومة الدولية والتي بدورها سوف تجعل تكاليف مثل هذه الهيمنة أكبر بكثير ومكاسبها أقل بكثير.

في غضون ذلك فإن العالم يصبح متعدد الأقطاب بصورة أكبر. وعلى سياسة الولايات المتحدة الخارجية عندئذ الا تقاوم مثل هذه التعددية القطبية (التي ستكون مقاومة غير ذات جدوى) بل أن تحد منها. فتعدد الأقطاب، تنشأ من أحادية القطب، مجرد وصف. أن يخبرنا عن توزع القوى في العالم وليس عن طبيعة أو نوعية العلاقات الدولية. فالعالم متعدد الأقطاب يمكن أن يضم عدة دول متعادية ولكنها متساوية تجابه إحداها الأخرى، أو يكون عالمًا تملك عدة دول فيه قوى مهمة، وتعمل بصفة مشتركة. وينبغي أن يكون هدف الولايات المتحدة حثّ مراكز القوى السياسية والاقتصادية والعسكرية الأخرى - مجتمعة وليس بصورة مقتصرة على أمة أو دولة واحدة على الايمان بأن من مصلحتها الذاتية أن تساند الأفكار البناءة حول كيفية تنظيم المجتمع الدولي وطريقة عمله.

الهدف المناسب للسياسة الخارجية الأمريكية إذن هو تشجيع التعددية القطبية التي تتميز بالتعاون والانسجام أكثر مما تتميز بالتنافس والخصام. في عالم كهذا

لن يكون النظام مقيدًا بسلام قائم على توازن القوة أو الخوف من التصعيد، بل سيكون قائمًا على توافق أوسع حول الغايات والمشكلات. ويناقش هنري كيسنجر في كتابه المتبحر الأول «عالم يعاد بناؤه» إن عالم أوربا القرن التاسع عشر المتعدد الأقطاب والمتنافس استطاع أن يتجنب حربًا بين الدول الكبرى لأن القوة العظمى أجمعت على قضايا جوهرية معينة في العلاقات الدولية. وعلى الزعماء الأمريكيين أن يسعوا إلى بناء مثل هذا الاجتماع الدولي في القرن الحادي والعشرين.

هذا الهدف ليس بعيد المنال كما قد يبدو. فحتى في الوقت الحاضر تتميز مناطق مهمة من الحياة الدولية بتعاون جوهري، وخاصة في المجال الاقتصادي. فمنظمة التجارة العالمية (wto) آلية أساسية منظمة لحل النزاعات التجارية وانفتاح الاقتصاد العالمي، ووزراء المال يجتمعون بانتظام لتنسيق السياسات النقدية ويؤيدون على نطاق واسع الإتفاقات التي تحظر الرشوة والفساد. كما أن التعامل الاقتصادي يجري تنظيمه أيضًا وفقًا لمعايير السوق الدولية. التي تضع الأولوية على عاتق السياسات والاجراءات الحكومية -التخصيص، تقليص المساعدات الحكومية، والممارسات الحسابية المقبولة، وإجراءات الافلاس - التي تشجع الاستثمار والتدفق الحر لرأس المال.

كذلك جرى ضبط التفاعلات العسكرية والسياسية، وإن كان ذلك بدرجة أقل عمقًا وفاعلية. فهناك بعض القواعد الأساسية المقبولة لاستخدام القوة العسكرية، مثل الدفاع عن النفس. قواعد (إلى جانب معاهدات وترتيبات تدعمها) يحرم استخدام الأسلحة البيولوجية والكيميائية، كما تحظّر إجراء التجارب النووية، وتعمل على منع انتشار الأسلحة النووية والصواريخ البالستية. وفي الميدان السياسي يجري وضع معاهدات دولية رسمية تحمي حقوق الانسان وتحرم الإبادة الجماعية وجرائم الحرب الأخرى وحماية اللاجئين ومن الواضح مع هذا أن المسرح السياسي – العسكري بات يتصف بمزيد من الفوضى والتنافر أكثر من عالم الاقتصاد. ومازال ثمة مسائل مهمة موضع جدل ساخن: أين يمكن استخدام القوة العسكرية على وجه قانوني في غير حالة الدفاع عن النفس؟ ماذا ينبغي عمله من أجل مزيد من الحد من أسلحة الدمار الشامل؟ أية قيود ينبغي فرضها، إن أمكن، على قدرة الحكومات على التصرف كما تشاء ضمن حدودها؟

عندما يتوفر إجماع بين القوى الكبرى حول هذه المسائل وما يرتبط بها

سوف يتحقق مقدار كبير من النظام. فبدون اتفاق على مستوى الدول العظمى فإن العلاقات الدولية يمكن أن تنتكس بسهولة إلى نظام أشد عدوانية بكثير من النظام القائم اليوم. ولكن مع وجود التعاون نستطيع أن نخفف (ولا نقول نُزيل) بعض مخاطر التنافس بين الدول العظمى ومخاطر الحرب التي ابتلي بها العالم في معظم تاريخه.

أربعة أسس

سوف ينبني المجتمع الدولي لفترة ما بعد الحرب الباردة، نظريًا، على أربعة أسس: استخدام أقل للقوة العسكرية في حل النزاعات بين الدول، وتقليص عدد أسلحة الدمار الشامل وعدد الدول والمجموعات الأخرى التي تملك مثل هذه الأسلحة، والقبول بمبدأ محدود للتدخل الانساني يقوم على الإقرار بأن الشعب – وليس الدول فقط – يتمتع بالحقوق والانفتاح الاقتصادي. مثل هذا العالم سيكون آمنًا نسبيًا ومزدهرًا وعادلاً.

إن هدف تقليص، إن لم يكن إزالة، دور القوة ليس هدفًا مفرطًا في التفاؤل. فاستخدام القوة قبل كل شيء: من قبل إحدى الدول الكبرى ضد أخرى هو أمر لا يمكن التفكير فيه سياسيًا أو أنه مكلف على نحو باهظ – مع تكاليف تتضمن خطر التصعيد باستخدام أسلحة غير تقليدية.

والتحدي الذي يواجهنا هو أن نجعل أي استخدام للقوة بين أية قوى كبرى أمرًا مستبعدًا بصورة أكبر وإحداث اتفاقية تحدد متى يكون استخدام القوة مشروعًا.

لقد تم تحقيق تقدم فعلي في الجهد الرامي إلى تقليص دور أسلحة الدمار الشامل.لقد سار العالم طريقًا طويلاً منذ كانت الأسلحة النووية وحدة الحساب الأساسية لتنافس القوى العظمى. فالمخزون النووي لكل من الولايات المتحدة وروسيا مقرر له أن يخفّض إلى نحو ٢٥٠٠ قطعة تقريبًا بموجب اتفاقية ستارت -٢ الموقعة بينهما (والتي لم يصادق عليها الروس بعد). وهذان المخزونان سوف يتعرضان إلى مزيد من التخفيض بموجب اتفاقية ستارت – ٣ وتم حظر الأسلحة البيولوجية والكيميائية، وكذلك جميع التجارب النووية. وعلى الرغم من أن الهند وباكستان قد أجرتا تجارب نووية العام الماضي، فإن دولاً مثل اوكرانيا، وروسيا البيضاء، وكازاخستان، وجنوب أفريقيا والبرازيل والأرجنتين قد تخلّت طواعية عن برامجها للتسلح النووي في السنوات الأخيرة. وتتضمن البنود المتبقية في جدول الأعمال التفاوض على مزيد من التخفيض في ترسانات الدول ذات التسلح النووي، وخاصة الترسانة الروسية، كما تتضمن منهجيًا الأنظمة الدفاعية المضادة

للصواريخ، وعدم تشجيع انتشار القدرات الصاروخية والنووية في الدول الأخرى، أو لدى الجهات غير الرسمية، وفرض الحظر ضد امتلاك أو استخدام الأسلحة الكيميائية والبيولوجية.

قد يكون حجر البناء الثالث في عالم ما بعد الحرب الباردة هو النقطة الأكثر إثارة للجدل. فطوال ٣٥٠ عامًا كان النظام الدولي يؤيد فكرة السيادة أي أن ما يجري داخل حدود الدولة - الأمة هو من شأنها ومن شأنها وحدها. وكانت فكرة السيادة في حد ذاتها تقدمًا شجع على النظام عن طريق عدم تشجيع التدخل الذي يمكن أن يؤدي بسهولة إلى نشوب نزاع. ولكن في غضون نصف القرن الماضي، وخاصة خلال العقد الأخير تعزز رد فعل جديد ضد مبدأ السيادة المطلقة. واليوم بات ينظر على نحو متزايد إلى السيادة على أنها مشروطة ومرتبطة بطريقة تعامل حكومة مع مواطنيها. وعندما تثبت حكومة ما أنها غير قادرة أو غير راغبة في حماية مواطنيها - عندما يُنقض العقد الصميمي ما بين الحكومة والمحكوم - تفقد القيادة حقها الطبيعي في أن تتوقع من الآخرين الا يتحركوا. عندئذ يقع على عاتق الأسرة الدولية أن تعمل، سواء عن طريق الدبلوماسية (بالاقناع أو العقوبات أو المساعدة) أو عن طريق القوة تحت راية التدخل الدولي. والتحدي الواضح هو اكتساب اعتراف أوسع بهذه النظرة المعدَّلة للسيادة، والقبول (إن لم يكن دعم) بأشكال معينة من التدخل.

والأساس الرابع لمجتمع ما بعد الحرب الباردة الدولي هو الانفتاح الاقتصادي الذي لا يتطلب يسر حركة البضائع ورأس المال والخدمات عبر الحدود الوطنية فحسب، بل يتطلب كذلك أسواقًا داخلية ذات شفافية تفضل نشاطات القطاع الخاص. مثل هذا الانفتاح ضروري لتعزيز الازدهار ويعمل على دعم المجتمع المدني ويزيد الروابط والتكافل، وهذه عوامل من شأنها أن تكون متراسًا ضد نشوب نزاع عسكري. ليس ما نحتاجه هو بناء مالي دولي جديد تمامًا، أو ضوابط إضافية على حركة النقد، بقدر ما نحتاج إلى زخرفة داخلية تزيد من شفافية وفعالية الاقتصادات الوطنية في معظم أرجاء العالم.

جلب الآخرين إلى الطريق الصحيح

هذا العالم الموصوف لن يغير اتجاهه من تلقاء نفسه، بل على العكس فإن بناء مثل هذا النظام والمحافظة عليه يتطلب جهدًا مستمرًا من قبل الدولة الأكثر قوة في العالم وهي الولايات المتحدة. ويتطلب نجاحها الأقصى بدوره أن يعالج الأمريكيون دور بلادهم على الوجه الصحيح بوصفها القوة العظمى الوحيدة

في العالم. وعلى السياسة الخارجية الأمريكية أن تأخذ بعدًا امبرياليًا، وإن كان ذلك ليس بمعنى التحكم الإقليمي أو الاستغلال التجاري، فمثل هذه العلاقات لم تعد مقبولة ولا صالحة للبقاء اليوم.ينبغي أن يشابه الدور الأمريكي دور بريطانيا العظمى في القرن التاسع عشر، دور القائد العالمي في ذلك العصر. وعلى الدور الأمريكي أن يعكس جاذبية الثقافة الأمريكية، وقوة الاقتصاد الأمريكي، وجاذبية القواعد المتبعة. أما القسر واستخدام القوة فسيكونان بشكل طبيعي الخيار الثاني.

تسعى الولايات المتحدة إلى عالم يقوم على علاقات سلمية، وعدم الانتشار النووي، واحترام حقوق الإنسان، والانفتاح الاقتصادي. ولهذا عليها أن تقنع القوى الكبرى الأخرى بالانضمام إليها لتحقيق مثل هذه الغايات، وبالتالي بناء نظام أقوى وأكثر تماسكًا يستطيع أن يحمي حجم المصالح الأمريكية ويخفف من عبء السياسة الخارجية – بالمعنى المالي والإنساني على حد سواء – على الولايات المتحدة.

سيترافق مع هذا الترتيب التعاوني بعض التكاليف. وستحتاج الولايات المتحدة أن تتخلى عن بعض حريتها في التصرف وتعدل من لهجة خطابها وينبغي ألا تهيمن العقوبات على السياسة، وأن تستخدم الحوافز بدلاً من ذلك، أو بشكل مترادف. وسيصبح اتخاذ ضربات استباقية وحيدة الجانب على غرار ما فعلت الولايات المتحدة في السودان في شهر آب / أغسطس الماضي، ضد أهداف مشتبه بها، أكثر صعوبة. كما أن القيود ضد التدخل في النزاعات الداخلية ستكون أعلى. كما أن سرعة ومدى توسيع الناتو على نحو أكبر أن يتوقع أن يُحد منها. وعلى الولايات المتحدة أن تحد من حجم أية دفاعات صاروخية محلية إذا ما حاولت كل من روسيا أو الصين أن تستكمل قواتها الاستراتيجية. وعلى الرغم من أن الفوائد الحاصلة سوف تفوق مثل تلك التكاليف فإن إقامة عالم يبرر مثل هذا التقييد سيكون صعبًا. والواقع أن هناك ثلاثة عوائق رئيسية تقف في الطريق نحو إقامة وإدامة مجتمع دولي يتوافق مع ما تريده أمريكا.

والشيء الأول والأوضح هو موقف مراكز القوى الأخرى، الكبرى والصغرى منها على حد سواء. فبعض المقاومة أمر حتمي، تارة من جانب فرنسا أو دول أوروبية أخرى أو اليابان، وفي أكثر الأحيان من جانب الصين وروسيا. وسوف تعارض الصين بشكل خاص أي قيد على قدرتها على استخدام القوة لحل مسألة تايوان. وهي مصممة أيضًا على زيادة ترسانتها

الاستراتيجية. وستشعر كل من الصين وروسيا بالتهديد بنشر أمريكا لأنظمتها الدفاعية. وردًا على ذلك قد تقومان ببيع التكنولوجيا التي يمكن أن تدعم برنامج الأسلحة غير التقليدية لدى دولة أخرى. وتنظر روسيا (إلى حد ما) والصين (بشكل خاص) إلى التدخل الانساني كذريعة أو كتدخل غير مرغوب فيه في شؤونهما الداخلية. وتتمسك اليابان بنظرة ضيقة عن الاقتصاد المثالي. ولا تساند إلاقلة من الدول الكبرى، إن وجدت، دعم هجمات وقائية على البرامج النامية للأسلحة غير التقليدية، لدول تعتبرها الولايات المتحدة دولاً مضطربة، وتجد الولايات المتحدة نفسها، كقاعدة، معزولة عندما تؤكد على العقوبات والهجمات العسكرية بدلاً من التجارة والأشكال الأخرى للارتباط غير المشروط. وما يزال من المتوقع أن تعتبر زمرة من الدول الأصغر، ولكنها تعتبر مع هذا ذات شأن، وتشمل الهند وباكستان وايران والعراق وكوريا الشمالية وغيرها، أن عالمًا تقوده الولايات المتحدة هو عالم منحاز ضدها أو مهدد لها أو الاثنان معًا.

كيف تستطيع الولايات المتحدة إذن أن تحثَّ الآخرين على الرغبة في عالم كهذا؟

إن الكلمة العملية هنا هي «الاقناع». فمناطق الاجماع تبدأ في الظهور بعد الحوارات الاستراتيجية فقط - محادثات مكثفة مع الحكومات وقادة الرأي الآخرين في مختلف المجتمعات. فإذا كانت المفاوضات هي جوهر دبلوماسية الحرب الباردة، فإن المشاورات ينبغي أن تكون جوهر السياسة الخارجية لمرحلة ما بعد الحرب الباردة. والهدف هو بناء وتقوية المؤسسات الكونية التي تعززالمبادىء الأساسية للنظام.

إن التعددية، وإن كانت محدودة هي أفضل طريقة لتنشئة عالم يحمي مصالح الولايات المتحدة

ومن الأفضل أن يتضمن ذلك مجلس أمن مُجدد قادر على مواجهة العدوان، سواء من جانب دولة ضد أخرى، أو من جانب حكومة ضد شعبها، ومنظمة عالمية للتجارة أكثر شمولاً قادرة على نحو أفضل على ترويج التجارة المفتوحة، وترسانات أصغر من الأسلحة النووية وفرصة أقل لنشوب نزاع نووي، وأندية أكثر إعداداً للحد من انتشار تقنية الأسلحة المتقدمة، «وكالة دولية للطاقة الذرية» أقوى لضبط الانتشار النووي ومنظمات مشابهة لفرض الحظر على الأسلحة الكيميائية والبيولوجية.

لماذا ينبغي على الدول الأخرى أن تساير الولايات المتحدة في خياراتها؟ إنها في بعض الحالات سوف تجد ذات الفوائد

المتأصلة التي تراها أمريكا. وهذا ينطبق على أفضل نحو على أوروبا، شريك أمريكا المألوف غالبًا. وبصورة أعم فإن الانفتاح الاقتصادي هو جائزة هذا التعاون. كذلك يوجد مصلحة لدى معظم القوى الكبرى في تجنب النزاعات الكبيرة، والابطاء في انتشار التقنيات التي تهددها، والمحافظة على التدفق الحر للنفط والغاز. والتعاون مع الويات المتحدة سوف يجلب منافع في صورة تقنية ورأس مال مشترك. وهذا ما تستطيع أن تمنحه الولايات المتحدة لشركائها. وتريد كل من روسيا والصين بوضوح أن ينظر إليهما كقوتين عظميين وعضوين في الدائرة الداخلية التي تصوغ العلاقات الدولية. وهما لا يستطيعان أن يتجنبا تجاوزهما إلا من خلال العمل مع الولايات المتحدة ومجلس الأمن.

ومع هذا فإن المشاورات وحدها - بما في ذلك المشاورات المدعومة بالمبادرات أيضًا - لن تأتي بالاجماع في كل منطقة من العالم. فالتشجيع له حدود. والدول الكبرى قد لاتتفق على قواعد عامة، وحتى عندما تفعل ذلك فإنها قد لاتتفق على تطبيقها وفق وضع معين. وفي مثل هذه الظروف يكون من الخطل بالنسبة للولايات المتحدة أن تعمل عبثًا على إظهار إجماع دولي، أو عجز عن العمل، أو الحد الأدنى من المؤشر المشترك، وبالتالي سياسة خارجية غير مجدية.

والتطرف الآخر، التفرد بالعمل، هو بدوره يفتقر إلى الجاذبية. فالولايات المتحدة من جانبها لا تستطيع أن تفعل الكثير لتشجيع النظام. فكثير من تحديات اليوم - كالحماية والانتشار النووي، والمذابح الجماعية - لا يمكن أن تُحلّ من قبل أمة واحدة بمفردها، إما لأن التعاون ضروري لمواجهة المشكلة، أو لمحدودية الموارد، أو لكليهما معًا. إن فوائد الجماعية تفوق أهمية الاتجاه للسيطرة على الأدوات الأمريكية وتخفف من حدة الأهداف الأمريكية. ويوسع التعددية، بالإضافة إلى توزيع أعباء تشجيع النظام، أن تكبح دوافع الآخرين، وتقلص من معارضة التصرفات الأمريكية، وتزيد من فرص نجاح السياسة.

ما هي الخيارات إذن التي تقع بين العمل الدولي الكامل، والتفرد بالعمل؟ ثمة فكرة طرحت من قبل صاموويل ب. هانتنغتون وآخرين أن التبعية للقوى الأقليمية يشار إليها أحيانًا على أنها تبعية لدول محورية بيد أن هناك مشكلات خطيرة تتضمنها مثل هذه الفكرة. ففي كثير من المناطق لا تكون الدول الأقوى مقبولة كشرطي شرعي من قبل جيرانها الأضعف: لننظر إلى وضع كل من الهند والصين وإسرائيل. والأسوأ من ذلك في الشرق الأوسط على سبيل المثال أن دولاً قوية مثل (ايران والعراق) تريد أن يكون لها السيطرة والتسلط.

والخيار الأفضل هو الإقليمية.

والإقليمية ينبغي الا تُفهم بحصر مهمة تشجيع النظام بالقوى الإقليمية المهيمنة. المفهوم الأول يتضمن بناء اجماع وقدرة على النطاق الأقليمي، فيما يتضمن المفهوم الثاني التأكيد على سيطرة فاعل واحد على جيرانه.

والمشكلة بالنسبة للإقليمية انه في كثير من المناطق - شمال شرق آسيا، وجنوب آسيا، والمشرق، والخليج العربي - فإن الدول الرئيسية لا توافق على ما هية مقومات النظام الإقليمي، ففي مناطق أخرى، مثل أوروبا، تبدو المشكلة بالدرجة الأولى مشكلة قدرة. فأوروبا تحتاج إلى عضلات عسكرية أقوى بكثير - وإلى القدرة على التحدث بصوت مشترك - من أجل أن تضطلع بدور فعال في القارة أو ما وراءها. والشيء ذاته ينطبق على أمريكا اللاتينية. وفي أفريقيا يحد فقدان التوافق والاجماع من إمكانات المنظمة الإقليمية الرئيسية (منظمة الوحدة الإفريقية) على العمل، على الرغم من أن منظمات دون الإقليمية استطاعت أن تؤدي أشياء مفيدة في بعض الحالات المحدودة.

والبديل الرئيسي لتشجيع نظام سياسي واقتصادي، وعسكري على مستوى إقليمي أو عالمي هو تشكيل تحالفات - واسعة قدر الإمكان - مع الدول القادرة والراغبة في ذلك، وفي طليعتها بالطبع الولايات المتحدة. مثل هذه التجمعات ليست مثالية - إنها تميل إلى أن تكون مخصصة لغرض بعينه وارتكاسية وتفتقر إلى شرعية الأمم المتحدة أو التعهدات الاقليمية الرسمية - ولكنها متناسبة مع عالم تختلف فيه رغبات الحكومات في التعاون من أزمة إلى أخرى أو من وضع إلى آخر، وحيث لا يمكن الركون إلى اجماع القوى العظمى. واللورد بالمرستون له قول مأثور: «ليس لدينا حلفاء دائمون ولا أعداء دائمون. ولكن مصالحنا دائمة ومستمرة، ومن واجبنا أن نتابع هذه المصالح» وهذا القول ينطبق إلى حد كبير على عالم ما بعد الحرب الباردة.

أمريكا المشوشة

في النهاية، إن خلق نظام عالمي أمريكي والمحافظة عليه يعتمد إلى حد كبير على ما يفعله الأمريكيون وزعماؤهم فيما يتعلق بالنفوذ الخارجي. وإحدى الصعوبات الداخلية التي تعيق تحقيق هذا الهدف على الوجه الملائم تأتي من الرغبة في تحقيق ما هو كثير جداً، ومن وضع نتائج شديدة الطموح. فالهيمنة، كما أشرنا من قبل، تقع تحت هذا العنوان. ومع هذا، أيضًا، هو أن التوسع الديمقراطي هو المحاولة الوحيدة من جانب إدارة كلينتون لتحديد مبدأ سياسة خارجية لما بعد

الاحتواء. إن أمريكا تفتقر ببساطة إلى وسائل لصياغة نظام بلد آخر وثقافته السياسية - فعدم القدرة على احتلال طويل الأجل، هو خيار غير مُتاح عادة وغير مضمون عند التنفيذ، كما أظهرت تجربة هايتي. والأكثر من ذلك أن النجاح الجزئي يجعل الدول عُرضة لاتقاد الحماسة القومية. إن سياسة خارجية تصاغ بدافع انساني شامل تصف بالتأكيد الحالة التي يصفها بول كينيدي تحديدًا بـ «الامتداد الأمبريالي الزائد». وفي الوقت نفسه فإن التقاعس عن العمل يستلزم نفقات حقيقية، ليس فقط من أجل أولئك الناس الأبرياء الذين يفقدون بيوتهم أو حياتهم أو كليهما، بل أيضًا من أجل صورة أمريكا في العالم. وفوق ذلك فإن سياسة خارجية ضيقة تقوم على المصلحة الذاتية وحدها لا يتوقع لها أن تجتذب الخيال أو تتمتع بتأييد الشعب الأمريكي، الذي يريد سياسة خارجية ذات مقوم أخلاقي.

ولكن كيف تستطيع الولايات المتحدة القيام بذلك على الوجه الصحيح؟ من أجل مواجهة هذه المعضلة من المفيد أن نقسم مسألة التدخل الإنساني إلى ثلاثة أسئلة: هل نتدخل، وكيف، ولماذا.

ما هي العوامل التي يمكن أن تؤثر في قرار التدخل؟ الأول هو حجم المشكلة: فليس كل قمع هو عملية إبادة جماعية. والاعتبار الثاني هو ما إذا كان ثمة مصالح اقتصادية، أو استراتيجية، وراء الدوافع الإنسانية. وهل تلك المصالح تُقنع بعدم التدخل بالقوة العسكرية كما فعلوا في الشيشان، أم أنها لصالح التدخل كما جرى في البوسنة؟ والاعتبار الثالث هو مسألة الشركاء. فما هو حجم المساعدة الذي يمكن أن تتوقعه الولايات المتحدة من الآخرين، عسكريًا واقتصاديًا؟ والإعتبار الرابع، ما هي التكاليف المحتملة والتبعيات التي يجرّها التدخل؟ وهل العمل سيخفف بشكل مؤثر من المشكلة؟ وما هي التبعات الأفدح التي يمكن أن يجرّها التدخل على مصالح الولايات المتحدة في المنطقة وما وراءها؟

وأخيراً، ما هي النتائج المحتملة للسياسات الأخرى بما في ذلك، ولكن ليس بالاقتصار على ذلك، عدم القيام بأي شيء؟

مثل هذه الأسئلة الموضوعية ليست مادة لحكم موضعي، إذ لا يمكن أن يكون هناك قالب محدد للتدخل. ولكنها تقدم نظامًا يتأتى من خلاله بعض التوجيه المحتمل. مثل هذه الاعتبارات هي ما جعلت الولايات المتحدة تُحجم عن احتلال هايتي أو توسيع التدخل في الصومال إلى درجة بناء دولة، ولكنها جعلتها تعمل على نحو أبكر في البوسنة ورواندا حيث يمكن لتدخل محدود أن يحول دون إبادة جماعية.

وهكذا يصبح من المستحيل الإجابة على سؤال هل نتدخل بدون أن نأخذ في الاعتبار كيف نتدخل. ينبغي أن توضع في الميزان التكاليف والمنافع المحتملة لمختلف أدوات السياسة الخارجية، بما في ذلك الدبلوماسية والعقوبات الاقتصادية والسياسية، والحوافز، والعمل السري، والقوة العسكرية. والخيارات العسكرية يمكن أن تكون على درجات بحيث تشمل مساعدة طرف في النزاع، أو الردع من خلال الحضور أو التهديد بالعمل، أو إيجاد سماوات مفتوحة، أو قصف أحد الطرفين من أجل إضعافه أو إجباره على الانصياع، أو نشر القوات المسلحة المشتركة لهزيمة أحد المتنازعين أو أكثر في ساحة المعركة، أو بناء الدولة، أو ارسال قوات لحفظ السلام. أما أعمال التدخل المهمة التي تتطلب احتلالات متتابعة طويلة الأجل فلا يمكن مواصلتها طويلاً في الغالب.

والسؤال الثالث والأخير يتعلق بالهدف. فأعمال التدخل الإنسانية يمكن أن تتخذ لدعم دولة مُخفقة، وحماية مجموع السكان من الخطر، أو حماية جانب من السكان من الحكومة أو من فئة أخرى. وإذا ما تعرضت شريحة من المجتمع للتهديد، فمتى ينبغي على الولايات المتحدة أن تدعم رغبة شعب ما في أن يكون له دولته الخاصة به؟

إن النزعة العالمية نحو تقرير المصير سوف تحمل على عدم الاستقرار، لذا ثمة عوامل كثيرة لا بد أن توضع في الاعتبار. إذ لابد من وجود بعض الشرعية التاريخية. فالحاكمة التاريخية يمكن أن تكون إيجابية تعكس تقليداً، أو سلبية ناتجة عن حاجة متولدة عن اضطهاد. والاعتبار الثاني مسألة قابلية التطبيق: إذ لا معنى لتشجيع استقلال دولة جديدة إذا كانت الدولة محكوم عليها بالفناء. والاعتبار الثالث هو الاستقرار الداخلي والسلوك المحتمل للحكومة الجديدة إزاء مواطنيها. وعلى الأسرة الدولية أن تقوم بجهد أكبر من أجل أن تشرط دعمها من أجل استقلال أجزاء من يوغوسلافيا السابقة، بحماية الأقليات. والعامل الرابع هو الاستقرار الأقليمي ورد الفعل المحتمل للدول المجاورة. لهذا السبب كانت الولايات المتحدة على حق في معارضتها لإدعاء فلسطيني وحيد الجانب بتقرير المصير. فاسرائيل لها حصة أساسية في هذا القرار. وعلى نحو مشابه فإن رغبات الأكراد في دولة ينبغي وضعها في الميزان في مواجهة إدعاءات تركيا والآخرين. وينبغي على الولايات المتحدة ألا تتبنى أهدافاً سياسية أكثر طموحاً مما تبرره الظروف الإنسانية.

عند اتخاذ قرار ما إذا كان ينبغي التدخل فإن التقلّب يصبح مزية

إن التقلّب أمرٌ لا يمكن تجنبه، ولكنه أيضًا مزية. فالتدخل في كل مكان من شأنه أن يُنهك الولايات المتحدة، أما عدم التدخل في أي مكان فمن شأنه أن يشجع على النزاع وينسف إيمان أمريكا بنفسها وقدرتها على تقديم ما هو مفيد.

ماذا كان يعني كل هذا في حالة كوسوفو؟ من غير الواضح حتى عند التأمل في أحداث الماضي كيف يمكن لطرح مثل هذه المسائل أن يؤثر على قرار التدخل عسكريًا فالمصالح الأمريكية، في الوقت الذي لم تصل فيه إلى درجة أن تكون حيوية، ذهبت إلى ما هو أبعد من الدوافع الإنسانية. فالحلفاء الأوروبيون كانوا مستعدين لتقديم مساعدة مهمة، وفي الوقت نفسه فإن حجم المشكلة كان بالتأكيد دون مستوى الإبادة الجماعية. وكانت المعارضة الروسية والصينية القوية أمرًا متوقعًا. والرأي البالغ الخطورة - كيفية استخدام القوة العسكرية - هو الرأي الخاطئ الذي توصلت إليه إدارة كلينتون والناتو، معتقدين أن التهديد باستخدام القوة الجوية وحدها قمين بالضغط على سلوبودان ميلو سيفيتش لحمله على وقف قتل سكان كوسوفو وتطهيرهم عرقيًا، وعلى قبوله باتفاقيات رامبوييه السلمية. فعلى العكس من ذلك حوّل القصف الجوي المأساة الإنسانية إلى ما هو أسوأ بكثير.

والواقع الذي يفيد بأن ١١ أسبوعاً من القصف الجوي قد حملت ميلوسيفتيتش على التراجع لا تغير هذا الرأي. كان من الأكثر حكمة الاستمرار في الدبلوماسية والتعامل مع مشكلة إنسانية محدودة مع التطلع إلى وسائل لإضعاف أو إسقاط نظام ميلو سيفيتش، أوإرسال قوات أرضية منذ البداية ومنع اقتلاع السكان وقتلهم. لقد كانت الإدارة على صواب فيما يبدو في تجنب جعل استقلال كوسوفو هدفًا من شأنها أن تنفّر معظم الدول الأوروبية وكذلك روسيا وتقودها إلى مزيد من النزاع الإقليمي.

من غير المتوقع أن ترضي مقاربة متيقّظة إلى حد ما باتجاه التدخل الإنساني أولئك الذين يرغبون في إحلالها في قلب السياسة الخارجية الأمريكية. أو أولئك الذين يرغبون في تهميشها. ولكن لابد أن يكون هناك حدود لاستخدام العمل العسكري الأمريكي عندما لا يكون الوضع ملّحًا، أو عندما يكون الحلفاء قلة، أو عندما تعارض قوى كبرى أخرى التدخل الأمريكي. فتشجيع هذا البعد من أبعاد النظام العالمي ينبغي ألا يُسمح أن يطيح الأبعاد الأخرى. وفي النهاية فإن النظام أكثر جوهرية من العدالة، ويستطيع المرء أن يحظى بالأول دون الآخر، وليس العكس. التمسك بهذا المبدأ سوف يتخذ نظامًا،

ولكن النظام أمر اساسي في السياسة الخارجية إذا كان للملح أن يتقدم على المهم.

إن أي واحد يشك في هذا التأكيد ما عليه إلا أن يتبصّر للحظة في تكاليف الإنهيار في أي مناطق النظام الدولي الثلاثة إن نزاعًا واسع النطاق، أو انتشارًا أو استخدامًا لأسلحة الدمار الشامل، أو انهيارًا ماليًا عالميًا سيكون لها عواقب عميقة ومباشرة بالنسبة للولايات المتحدة والمجتمع الأمريكي، أما الانتهاكات الإنسانية فهي ببساطة لا يمكن أن تسبب ضررًا مماثلاً على النطاق العالمي، وبالنتيجة فإن على الويات المتحدة أن تتجنب المخاطرة بمصالح أكبر وهي توجهها.

التراخي الإمبريالي

العقبة الثالثة في توسيع النظام الدولي معاكسة للعقبة الثانية. إنها مشكلة الولايات المتحدة في فعل القليل جدًا دون الانجاز المتوقع. قد يبدو غريبًا أن نلاحظ أن دولة تنفق أكثر من ٣٠٠ مليار دولار في العام على الأمن القومي (وهو يتضمن الدفاع والمخابرات والمساعدات العسكرية والاقتصادية، والدبلوماسية)، وتنشر مئات الألوف من القوات في مواقع شتى من أرجاء العالم، وتحتفظ بعشرات السفارات والبعثات الدبلوماسية من كل نوع، وتنتصت إلى ملايين المكالمات الهاتفية، لا تقوم بما يكفي، والأكثر من ذلك أن هذا ليس كل ما في الأمر. فخلال عقد من فترة ما بعد الحرب الباردة تجازف الولايات المتحدة بإضاعة تفوقها.

هذا الرأي يعكس ما هو أكثر من حقيقة أن ما ينفق الآن على الأمن القومي (بمعنى نسبة ماينفق إلى الناتج المحلي الإجمالي GDP) بشكل انخفاضًا في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. والحق أنه من الدقة بمكان أننا غير مستعدين أن نضطلع بما هو جدير حقًا بالنسبة لمصالحنا وأفضلياتنا العالمية. وتتضمن الأمثلة عدم رغبة متزايدة في اشراك القوات الأرضية وخطر التعرض للإصابات، والإخفاق في الحصول على تفويض «سريع» من الكونغرس بمنح سلطة التفاوض لتوسيع الترتيبات التجارية المفتوحة مع ما يتجاوز منظمتي «نافتا» (NAFTA) ومنظمة التجارة العالمية (WTO)، والأولوية المتدنية الممنوحة لتخفيض الترسانتين النوويتين لكل من الولايات المتحدة وروسيا، والجهد الفاتر والمحدود على نحو تعسفي للضغط على العراق من أجل الموافقة على وجود مفتشي الأسلحة التابعين للأمم المتحدة، والقليل من الوقت المكرّس من قبل مسؤولين رفيعي المستوى لمناقشة المسائل الدولية الأساسية

مع الدول الأخرى، ونقض الجهد الرامي إلى أن نشرح للشعب الأمريكي لماذا ينبغي أن نؤيد دورًا قياديًا فعالاً - دورًا امبرياليًا حقًا - للولايات المتحدة على الرغم من نهاية الحرب الباردة ونهاية الاتحاد السوفيتي.

ولكن ما من فكرة، مهما كانت درجة لفتها للانتباه، يمكن أن تذهب هدرًا دومًا. فالأفكار ينبغي أن تتنافس في السوق السياسي. وتشير الاستطلاعات على دعم داخلي قوي لفكرة أن قيادة الولايات للعالم قيادة مُضللة. إنها تعكس انحدارًا، ولكنها لا تعكس توقدًا، فالأمريكيون، إلى حد كبير، ليسوا انعزاليين كثيرًا - وهو ما يتطلب مشاعر قوية تجاه القضايا الخارجية - بقدر ما هم غير مهتمين. ولهذا فإن استطلاعات الرأي لا تقدم الا القليل من عمق النظر إزاء السلوك السياسي أو استعداد الجمهور للاستمرار في سياسة خارجية في حدود كلفة إنسانية ومالية معقولة.

لقد كشفت تجربة الحرب في كوسوفو انقسامات عميقة. ففي حين أن الرئيس كلينتون كان كثيرًا ما يدعو إلى حوار وطني حول السبق، فإن الوقت قد حان من أجل حوار وطني حول دور هذه البلاد في العالم. مثل هذا الحوار ضروري لأن ما جرت مناقشته هنا - سياسة خارجية موجهة نحو تشجيع نظام عالمي - لا تتطلب موارد أساسية فحسب، بل تتطلب أيضًا اهتمامًا جماهيريًا. إن أية مقاربة نحو عالم تتضمن عناصر واسعة من الهيمنة والتفرد سوف تتطلب أكثر مما يستطيع الجمهور الأمريكي والنظام السياسي الأمريكي إقراره، ولكن الأخطر أنه حتى السياسة المنفردة الرامية إلى تشجيع نظام عالمي سوف تثبت أنها زائدة عن الحد. ولن يكون بوسع رؤساء المستقبل أن يثيروا المخاوف كما كان بوسعهم أن يفعلوا أثناء الحرب الباردة. كما لن يتمتعوا بمزية البساطة والوضوح. وفي نهاية الأمر فإن الولايات المتحدة سوف تتدخل في بعض الأزمات، ولا تتدخل في بعضها الآخر، والدول الأخرى سوف تكون أقل تحالفًا، ولكنها ستكون أيضًا أقل خصومة. وسوف تنظر الولايات المتحدة بدون اهتمام إلى تحول دول أخرى إلى قوى نووية. في عالم معقد وغامض كهذا، فإن مقدارًا أكبر من التفهم والتفسير سيكون ضروريًا. والرئيس وحده هو الذي يستطيع أن يدير حوارًا حول ما ينبغي فعله بالنسبة لتفوق أمريكا، وهذا ما يشكل أولوية بالنسبة لخلفية كلينتون: «أنه عالم سخيف قيل نبتعد عنه».

أزمة المثقفين العرب وتحديات القرن

«أضواء اجتماعية/ ابستمولوجية»

د. محمد قاسم عبد الله ❖

يتحدث الكثيرون اليوم عن الثقافة العربية والمثقف العربي، وذلك في ظل تغيرات عالمية متنوعة وسريعة تطال جوانب الحياة كافة، في محاولة ليتخذ المفكر والمثقف العربي دوره، وفي محاولة لاستعادة الفكر العربي مكوناته ومقومات وجوده.

من المؤكد أن أي تقييم دقيق وشامل للوضع العالمي وللثقافة العربية، ودور المثقف العربي يحتاج إلى دراسات علمية للوصول إلى نتاج دقيقة، وفي الواقع فإن أية دراسة يجب أن تبدأ بتعريف أجرائي للمصطلحات والمفاهيم الأساسية، فما هي الثقافة العربية، ومن هو المثقف العربي؟

(❖) د. محمد قاسم عبد الله: باحث من سورية، أستاذ الصحة النفسية في كلية التربية بجامعة حلب.

الثقافة

إن هناك اتجاهين كبيرين في النظر إلى الثقافة، أحدهما علمي، والآخر تقويمي. فالاتجاه العلمي Scientific approach، ويتمثل في العلوم الإنسانية والاجتماعية (كعلم الاجتماع والتاريخ، والانتربولوجية، والسياسية، وعلم النفس...) من خلال الجهود المبذولة لتحديد الأسلوب الذي تميز به الإنسان عن الكائنات الحية الأخرى خلال عملية التطور، ووصف أساليب الحياة التي أوجدها الإنسان في تنوعها وتغيرها وفي أشكال السلوك التي قادت ومازالت تقود إلى التنوع والتغير في الثقافات.

أما الاتجاه التقويمي Evaluative approach ويتمثل في المثل العليا التي اتخذتها الجماعات البشرية في سعيها لتحقيق التقدم والكمال الإنساني ما أمكن. ومن الطبيعي أن تكون هذه المثل قد مرت بتغيرات ومراجعات في العصور الحديثة نتيجة التغيرات العلمية والتقنية السريعة والمتنوعة وقد تجلت هذه المراجعات على صعيد المثل العليا لثقافة المجتمع والمثل الأعلى للثقافة الإنسانية(١).

وفي حين كان المثل الأعلى التقليدي لثقافة الفرد يتوقف على المعرفة ويحدد المعارف المنشودة بالآداب والفنون والفلسفة، إلا أن هذا المفهوم تراجع الآن أمام مفاهيم أكثر اتساعًا وعمقًا يأخذ بعين الاعتبار الشخصية الإنسانية المتكاملة وجملة الخبرات التي تساعد على تحقيقها. من هنا يأتي الإلحاح على دور العلم والتقنية في تنمية إمكانات الأفراد وزيادة وعيهم بأنفسهم وبالمجتمع والعالم المادي والبشري المحيط بها. من هنا يشدد بعض المفكرين على أن الثقافة في شمولية مدلولها هي نمط حياة ومنهجية تفكير ينبعثان من مخزون حضاري متراكم للمجتمع في سياق تطوره التاريخي فالثقافة شأن مجتمعي(٢).

الثقافة العربية هي أشكال الوعي الموروث والمنتج المكتوب والشفوي التي تعبر عن الواقع الاجتماعي العربي وعن هموم الإنسان العربي، ومكوناتها هي كل أشكال التعبير اللغوي والرمزي المتداولة في الساحة الثقافية العربية من شعر ورواية ومسرح وتشكيل، وعلوم اجتماعية وإنسانية وغيرها.

فمكونات الثقافة العربية، توضع في ثلاثة جوانب كما ذكرها بعض المفكرين:

١ ـ الآداب والفنون وكل أشكال التعبير الرمزي أو ما يسمى «الثقافة العالمة».

٢ ـ العلوم الإنسانية والاجتماعية وكل المقاربات والمناهج التي تستعمل الأدوات النظرية والإجرائية في البحث

العلمي ويدخل فيها فلسفة العلم وابستميولوجية المعرفة.

٣ - الثقافة الشعبية كوعي تلقائي يشكل نوعًا من رؤية العالم المتداولة والمتوارثة لدى عموم الناس والتي تشكل مايمكن أن ندعوه بالمتخيل الثقافي الشعبي[٣].

هل هناك فرق بين الحضارة والثقافة؟

بالرغم من أن الكثير من المفكرين يخلطون بين الثقافة والحضارة ويستخدمون أحدهما محل الآخر، إلا أن هناك فروقات بين المصطلحين. فالحضارة تحيل إلى المكان والحاضر، أما الثقافة فتحيل إلى الزمان والذاكرة، والحضارة تقنية وأداة فيما الثقافة قيمة ومعيار، والحضارة سوق ومبادلة يغلب فيها الإنتاج المادة، أما الثقافة فهي إنتاج رموز ونصوص. والحضارة تنتج المجانسة والمشاكلة، في حين أن الثقافة تخلق التنوع والغنى والتفرد[٤].

من هو المثقف؟

يعتبر مفهوم المثقف والمثقفين من أكثر المفاهيم تداولاً في العلوم الاجتماعية، وتستخدم اللفظة في سياقها العربي للدلالة على الدور الذي شغله أهل الرأي والفقهاء، وهو استخدام حديث العهد دخل ليحل محل ألفاظ تراثية (فقيه، شيخ، متعلم، عالم، فيلسوف..) ومع بداية النهضة العربية وشيوع التعليم شاع الاستخدام ليعني معظم المتعلمين[٥].

وقد تم تتبع بروز المصطلح في أوربا من القرن الرابع عشر وحتى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. حيث شاع استخدام المثقفين إثر قضية «دريفوس» الشهيرة في فرنسا. وتصف كلمة «أنتلجنسيا» ظاهرة قامت في روسيا القيصرية وأطلقت على الراديكاليين الذين آمنوا بالتطور والديمقراطية ويدل اشتقاقها اللغوي على الوسط الفكري والمجتمع الذي يفكر، وتعرف من آخرين بأنها المفكر المرتبط بقضايا عامة تتجاوز تخصصه، أو أنه الشخص صاحب رؤية نقدية للمجتمع.

المثقفون شريحة اجتماعية مرتبطة بمجموعة العلاقات المتبادلة بين الفئات الاجتماعية، والتعليم شرط أساسي للمثقف ولكنه لايكفي وحده للتعريف به.. لوجود وظائف وأدوار تميزه عن بقية المتعلمين، من هنا يقول البعض بوجود نوعين من الأمية: أمية أبجدية، وأمية ثقافية. فالأمية الأبجدية واضحة معروفة يمكن معالجتها، أما الأمية الثقافية فتشكل تحديًا حضاريًا يقتضي جهدًا نوعيًا ومتميزًا للتغلب عليه[٦]. وقد اعتمد غرامشي المفكر

الإيطالي معايير جديدة تقوم على الوظيفة والمكانة الاجتماعية التي يشغلها المثقفون في البنية الاجتماعية.

كما وسّع مقولة المثقفين بقوله «يمكن القول إن كل إنسان هو إنسان مثقف، ولكن ليس لكل إنسان في المجتمع وظيفة المثقف «من هنا تبدو الدلالة العلمية لوظيفة المثقف، وعلاقته بالبنية الاجتماعية، والوظائف التي يقوم بها.

هل هناك فرق بين الثقافة في العالم العربي والعالم الغربي؟

إذا كان مفهوم الثقافة في الدراسات العربية يقتصر على الفكر ويتم استبعاد المكونات الأخرى ودراستها داخل مجالات مختلفة كالشريعة والمعاملات ونظرية الأدب والفن. فالسبب الأساسي في ذلك أن علم الأناسة الذي أعطى لمفهوم الثقافة أهم مضامينه، لايزال يحتل حيزًا ضيقًا في الدراسات العربية، مما يجعل نظرتنا للثقافة فكرية أكثر منها إناسية (تركز على الجانب الفكري دون المكونات الثقافية الأخرى) خصوصًا إذا وضعنا بالاعتبار أن علم الأناسة يطرح على العرب مشاكل تكاد تكون مستحيلة التجاوز لأن القضايا التي يطرحها الغرب في مستوى علم الأناسة لازال الباحثون العرب يدرسونها في مستوى علوم الاجتماع والسياسة والقانون. ولازال عالم الاجتماع العربي يدرس مؤسسات ومظاهر اجتماعية مثل القبيلة والثأر والطلاق والزواج، كما أن الواقع السياسي لازال يخضع لمنطق تقليدي تتشابك فيه الأسرة بالقبيلة والمذهب بالطائفة. إن مادة الأناسة في الغرب هي موضوع لقضايا راهنة، أما في العلوم الإنسانية العربية، فعلم الأناسة مقصي لأسباب موضوعية قاهرة، لذلك لم نستفد بالقدر الكافي من هذا العلم على مستوى الثقافة ومازلنا نحصره في إطاره النظري.

إن اختلاف النظرة إلى الثقافة بين العالم العربي والغرب يؤدي إلى اختلاف النظرة إلى المثقف من حيث طبيعته ووظيفته في المجتمع. إن كلمة (مثقف) بالغرب سواء من حيث المعنى اللغوي أو الاصطلاحي، تعني الشخص المهتم والمتابع في مجال بعينه أو مجالات متقاربة، وقد يكون متابعًا في الأدب والسينما، المسرح والفن التشكيلي، أما في الثقافة العربية فالحدود غير واضحة بين المثقف الذي هو قارئ، ومتتبع بالأساس، وبين المفكر أو المبدع، وغالبًا ما يتم ادماج الجميع في صيغة واحدة هي «المثقفين(٧)».

أزمة المثقف العربي:

إن علة العقل العربية وما ينتجه من فكر ومن يمثله من مثقفين أو مفكرين، إنما تكمن في سلفيته غير القابلة للتغيير. فمثقف اليوم ليس إلا امتدادًا لنخبة الأمس

الفكرية في تعاملها مع المجتمع وقضاياه[8] يجب أن يكون وصياً عليها، وإلا ضلت. فحين يتحدث المثقف العربي عن أية ظاهرة حديثه (مثل المجتمع المدني، العولمة، الغزو الثقافي...) يبقى مفهوم «العامة» وفق الفهم التقليدي هو المسيطر على الذهن وهو المحدد للسلوك. ويبقى المثقف العربي سجين أفكاره التي يعتقد بصحتها المطلقة رغم التغيرات والأحداث الاجتماعية. إنه لايتغير مع المتغيرات ولايحاول فهم معناها الفعلي وليس وفقاً لأفكاره الذاتية فكثيراً مانراه، لايعيد النظر في مفاهيمه ومسلماته الفكرية.وإذا كان المثقف الغربي يشترك مع المثقف العربي في وهم الوصاية وملكية الحقيقة إلا أن المثقف الغربي يحني رأسه للأحداث ويعيد التفكير والنظر في مسلماته وفق الأحداث الجديدة[9].

ويذكر د. تركي الحمد أن المثقفين العرب يدورون في حلقة نخبوية مغلقة، يتنافسون مع بعضهم البعض ويتخاصمون ويتحالفون، دون أن يصل صدى مايطرحون إلى الشارع، والمشكلة الأكبر أنهم يعتقدون بأنهم يتحدثون باسم الشارع والتعبير عنه، في حين أن الشارع في واد، وهم في واد آخر، ويشدد على أن هذا الشلل يتبدى في حالتين: الأولى وهي الانسحاب الكامل من الحياة، والثانية أن ينخرط في الحياة العامة. وفي كلتا الحالتين يعيش حالة من الغربة[10].

والمظهر الآخر لأزمة المثقفين العرب.هي من حالات التعبير عن الفشل والشلل، والتي يتحول فيها المثقف من رقيب على العامة إلى الخضوع المطلق للعامة في حالات معينة. وبدلاً من تغييره للعامة وفق موقفه السابق، يتحول هو إلى مبرر لأي حركة تقوم بها العامة، ثم يتحول من مثقف إلى محرض جماهيري، ومن مجال الثقافة إلى مجال الايديولوجية. وهذا ماسماه د.تركي الحمد باسم «مثقفين أم مؤدلجين» ويضرب الأمثلة بمواقف المثقفين أثناء حرب الخليج الثانية على اختلاف المواقف والتيارات. صحيح أنه لامانع من أن يكون المثقف مؤدلجاً طالما أن ذلك يمنحه التماهي والتوحد المفقود مع العامة وتطلعاتها، ولكن مثل هذا الموقف يتعارض جذرياً مع جوهر الثقافة. والفعل الثقافي باعتباره موقفاً نقدياً مفتوحاً مقابل الايديولوجيا التي تعتبر بمثابة نسق من الأفكار لصور الواقع وطرح إجابات عنه ثابتة أو مغلقة.

من هنا فالأيديولوجيا ثابتة تفرض نفسها بقوة فإذا تأدلج المثقف لم يعد قادراً على أداء دوره طالما أن الايديولوجيا ثابتة أما الثقافة فمتغيرة، وهذا مايؤدي إلى عزلة المثقف من جديد وغربته عن المجتمع وقضاياه[11].

أما المظهر الثالث لأزمة المثقفين

العرب فترجع إلى الثنائيات المتعارضة التي برع الفكر العربي المعاصر في إنتاجها. ففي تلك الآلية الفكرية المسيطرة على العقل العربي تصور العالم على أنه أضداد وثنائيات متعارضة، لاتلتقي وإذا التقت فإن هذا يعتبر توفيقًا أو تلفيقًا لايطول، فالمثقف هنا «يجب أن يكون مع «السلطة» أو مع «الجماهير» ولايمكنه أن يكون مع الاثنين. فهو «مع» أو «ضد» وعلى موقفه بين هذين القطبين يتحدد وضعه كمثقف. إن هذه الآلية الفكرية التي ينظر بها إلى العالم المحيط يجب إعادة النظر فيها ومحاولة نقدها[١٢]. إن هذه المحاولة الجادة في تحليل الثنائية ونقدها قام بها الأديب والمفكر العربي السوري عبد الكريم ناصيف سماها «الأزدواجية: ذلك الباطل الذي يراد به باطل» مشددًا على دور العالم الخارجي في تكريس مثل هذه الآلية الفكرية والتي تبدو في مختلف الجوانب (اللغة: فصحى/ وعامية، التاريخ: أصالة/ ومعاصرة، وطن/ قطر...)[١٣].

تساؤلات ابستميولوجية:

إن أول خطوة ينبغي أن يبدأ بها المثقف العربي عمله الثقافي الواعي والذي يملك غرضًا وقصدية هي أن يجد إجابات عن الأسئلة التالية:

ما طبيعة هذا العالم؟ ما هي القوى المحركة فيه؟ وما هي القوى المعطلة لحركته؟ ثم مانوع العلاقة التي تقيمها مع هذا العالم بظواهره وموارده المختلفة؟ مانوع الإنسان الذي نريد؟ وما شكل العلاقة التي يجب أن تقوم بين الإنسان وأخيه الإنسان؟.

يلاحظ أن هذه الأسئلة تتطلب من المثقف قبل أن يبدأ بأي عمل ثقافي أن يقدم إجابات عنها - ونعتقد أن المثقف الذي لايثير هذه الأسئلة أمام عمله الثقافي هو على هامش الحياة، ويختنق بالجزئيات ويعيش في غموض[١٤]. من الملاحظ أن هذه الاسئلة إنما تبين أن المثقف العربي أمام إشكالية معرفية «ابستميولوجية» و«انطولوجية» وجودية. والإجابات الفلسفية عنها تتوزع بين مثالية وواقعية، إنسانية وطبيعية، وضعية منطقية ووجودية وبراغماتية واسلامية.

فمحاولة المثقف العربي الإجابة عن هذه الأسئلة يعني تدشين درب ثقافي جديد، سماه د.محمد الفرحان باسم «انطولوجيا الثقافة»[١٥]. وأنه استنادًا إلى هذا العنوان الثقافي يمكن إنشاء مباحث في مجالات القصة والرواية والشعر والفن والمسرح.. إنَّ تناول قضايا الثقافة العربية من هذه الزاوية نسميها «انطولوجيا الثقافة».

إن المثقف العربي في كتابة إنتاجه الثقافي في القرن العشرين قد استند إلى

نوع من المرجعيات المعرفية المسماة «المعرفيات الثقافية» في الحقل الذي كتب فيه. هذه المرجعيات المعرفية للمثقفين لم تنفذ بصورة منهجية هادفة من دائرة الابستميولوجية، «علم المعرفة» بحيث يمكننا القول إن المثقف انتخب طريقه المعرفي من بين طرائق متنوعة. استنادًا إلى رؤيته الانطولوجية الوجودية.

إن هناك تعارضًا بين الرؤية الانطولوجية للمثقف والطريق المعرفي السائد في كتاباته(١٦). فإذا تمكن المثقف العربي من تكوين «انطولوجيا ثقافية» خاصة به، فالطريق أمامه يصبح مفتوحًا للإجابة عن الأسئلة التالية: ما موضوع المعرفة؟ وما الطريق الذي تدرس به هذا الموضوع؟ هل نعتمد الحس والملاحظة والتجريب في تكوين معرفتنا بالموضوع الذي نعمل فيه؟ ماهي العتبة المعرفية التي تواجه عملنا الثقافي؟ وهل يمكن تخطيها؟ هل طريق الملاحظة والتجريب هو الطريق المعرفي الوحيد الذي نعتمده في عملنا الثقافي؟ أم هناك طرائق أخرى نعتمد عليها؟ وما طبيعة الطريق العقلي في المعرفة؟ وما طبيعة الطريق الحدسي؟ وما طبيعة الطريق العرفاني؟ وما درجة المصداقية التي يتطلع إليها المثقف ليسم بها عمله الثقافي. هناك ابستمولوجيات متنوعة، كما ذكر د. العرفان منها ابستمولوجية مثالية، مطلقة وذاتية وموضوعية، ابستميولوجية واقعية، ساذجة ونقدية وعلمية نقدية ابستمولوجية عقلانية، وعقلانية نقدية، وابستمولوجية تجريبية - اختبارية وابستمولوجية عرفانية غنوصية، وابستميولوجية حدسية وفوضية.. إن تناول قضايا الثقافة العربية مثل هذه نسميها «ابستمولوجيا ثقافية».

أما «اكسيولوجيا الثقافة» فتتعلق بالمواقف القيمية داخل النصوص والاتجاهات الثقافية المكتوبة. ونلاحظ التعارض والتناقض في الكثير من الاتجاهات الثقافية التي تضمها النصوص الثقافية العربية المكتوبة في القرن العشرين. فقراءة النص تشعرك أنه كتب على أساس قيمي، والواقع خلاف ذلك لأن طريقة الطرح جاءت قريبة من التقريع أو المدح مما يجعل النص ينتمي إلى دائرة ثقافة الصحراء والبداوة ونحن نتطلع لكتابة نص يستند إلى روح القرن العشرين.

إذا أنجز المثقف العربي، الخطوتين السابقتين «الأنطولوجية الثقافية» و«الابستمولوجية الثقافية» يبقى عليه الخطوة الثالثة وهي «الاكسيولوجية الثقافية» التي يحاول فيها الأجابة عن الأسئلة التالية:

ما طبيعة القيم الأخلاقية؟ وما موقفنا من القيم المتداولة؟ وأي نوع من

القيم يمكن على أساسها انشاء حياتنا المعاصرة في القرن القادم؟ أي نوع من القيم يجب مكافحتها في حياتنا العربية المعاصرة؟ إن الاجابة عن هذه التساؤلات تستدعي من المثقف العربي أن يتحاور مع المدارس الفلسفية والفكرية المتنوعة. وعليه أن يبحث في طبيعة القيم الجمالية، خصاص الشيء الجميل، سبل التذوق الجمالي، المعيار الجمالي، نسبيته، ظروفه... هذا في القيم الجمالية، أما في القيم العقلية فعليه أن يبحث في طبيعة الحق والحقيقة،

والباطل، والخطاب الصادق والمزور..[١٧].

دور المثقف وبعض الاشكالات:

إن عمل المثقفين والمفكرين مشروط بعدد من الشروط بعضها موضوعي (بنية المجتمع، طبيعة المرحلة، موقعهم وأوضاعهم المعيشية...) وبعضها ذاتي (تحصيلهم العلمي، وعيهم لطبيعة دورهم، حالتهم السيكولوجية وسمات شخصيتهم..).

إلا أن هناك عددًا من العقبات تحول بين المثقف وأداء دوره يبرز في مقدمتها نخبوية الثقافة والمثقفين وتتمثل في الانفصال عن الجماهير، والانفصال بين الإنتاج الثقافي وجماهيره (من يقرأ اليوم توفيق الحكيم أو طه حسين إلا لغرض البحث الأكاديمي؟ ولا أريد التعرض للأحياء الذين ينكرون اليوم ماكتبوه بالأمس فحسبنا تنكر الماركسيين للماركسية، والبنيويين للبنيوية على سبيل المثال لالحصر»[١٨]) وهكذا تحولت الثقافة من حاجة أساسية إلى متعة لفئة من الناس. والعقبة الأخرى تتمثل في عدم تحديد الأولويات، فقد هدرت جهود ثقافية عديدة لأثبات أولوية الوحدة والمسألة القومية لتحقيق مجتمع العدالة، وثبت مؤخرًا أنهما وجهان لعملة واحدة[١٩]. والأشكالية الثالثة،تتمثل في العلاقة بين الثقافي والسياسي كحقلين للممارسة الاجتماعية يحتويان التماهي والتمايز، التداخل والاختلاف في نفس الوقت (علاقة المثقفين بالسلطة) وهي ضرورة تنشأ لانتاج نظام مجتمع. (قيم - تشريع... رمز... سياسي). لذلك هناك ثالوث عضوي متماسك هو (النظام، المعرفة، والسلطة)، فلا سلطة بنير ثقافة، ولاثقافة بنير سلطة وتمر العلاقة بينهما بأشكال متنوعة أو عبر خط متصل - نسميه بعدًا كميًا - من اللامبالاة إلى الوصاية، إلى المشاركة الحرة والتحالف العضوي انتهاء بالاضطهاد من هنا فإن توفر الحوار والجدل الثقافي والسياسي سيفتح مجالات للتفاعل والنشاط الفكري يمكن الممارسة الإنسانية الاجتماعية من تحقيق جدواها الإنساني، وفي حال التناقض تتعثر الثقافة وتنعزل عن الحياة الاجتماعية. أما الإشكالية

الرابعة فتعود إلى غياب المثقف العضوي كوجود أو غياب دوره، ويرجع ذلك إلى عدة عوامل منها: ضعف تطور المجتمع العربي، وجنينية المجتمع المدني، واستمرارية الروابط العائلية والقبلية والعشائرية التي لا تتيح للفردية بالظهور. أما الإشكالية الأخيرة فتتمثل في التبعية للرأسمالية العالمية في مرحلتها الأخيرة(٢٠).

المثقفون العرب وموقعهم في المجتمعات العربية حاضراً:

يذكر الباحث احمد سلامة أن الأنظمة العربية اعتمدت على عمل المثقف قبل استلام السلطة في صياغة برامجها وتخلت عنه بعد وصولها إلى السلطة وأصبحت تعتمد على المثقف الاداري والتقني وليس المثقف المفكر، أي تعتمد الخبرة العملية وليس الفكر والموقف وذلك للأسباب التالية:

١ ـ حولت الايديولوجية من فكر إلى مجرد نشاط دعائي، فدور المثقف هو تنفيذ الأوامر في مجال الايديولوجية الاعلامية.

٢ ـ اخترقت السلطة ثقافة المثقف الذي خضع لها فشلّت فعاليته في السلطة.

٣ ـ فصلت معرفة المثقف عن السياسة كي ينتج ثقافة مجردة غير محددة بزمان أو مكان.

٤ ـ وظيفة الثقافة التقنية هي تأييد تحالف المعرفة والسلطة من جهة وتأييد أو تضليل القوى الشعبية من جهة أخرى مما يحد السلطة بوسائل اجرائية.

٥ ـ مع طغيان وسائل الاعلام بكل أشكالها، لجأت السلطة العربية إلى جرّ الثقافة إلى حقل الاعلام وتحويلها إلى وسيلة في خدمة الاعلام الرسمي.

٦ ـ تحويل الثقافة إلى ثقافة استهلاكية وتسطح الوعي الاجتماعي(٢١).

أما علاقة المثقف والثقافة بالسلطة أي وجود أو انعدام المناخ الديمقراطي، ففي ضوء المسموح والمحظور تكمن مأساة المثقف العربي الذي تفتح أمامه الخيارات التالية: إما التخلي عن موقعه الثقافي والاندماج إلى هذه الدرجة أو تلك بالتيار السائد، أو اتخاذ موقف الحياد مما يؤدي إلى التهميش، أو الخيار المفتوح أما المثقف التقدمي العربي الذي يعاني من اشكالية وضعه ويفرض اتخاذ الموقف النقدي والمبدئي المنسجم مع تطلعاته. ويتوجب على المفكر الوحدوي أن يتسلح بالنظرة النقدية ضد أعداء الأمة العربية وقد أفرزت الظروف الاستثنائية التي تمر بها حركة التحرر الوطني العربي نوعين من المثقفين هما:

١ ـ مثقفون ديمقراطيون وموقعهم خارج السلطة فكريًا وسياسيًا ب ـ مثقفو السلطة وهؤلاء ينقسمون إلى فئة تعمل

وتنظر إلى السلطة فكريًا وسياسيًا وهي فئة قليلة. والفئة الأخرى تعمل وتنتج داخل السلطة دون أن ترتبط بها[22].

لكي يقوم المثقف العربي بدوره ووظيفته، يجب ردم الهوة بينه وبين فعله، بين انتمائه وبين خطابه الثقافي. ولكي يتحرر من الحصار القطري المفروض عليه، يجب عليه أن يتخلى عن طوباوية مشاريعه عبر الخطاب المجرد وأن يوظف مشاريعه لخدمة حركة الثورة العربية. من هنا تنحصر مهمات المثقف العربي في:

- مهمات نضالية تتسلح بالنقد والحوار. هذه الروح النقدية تكون على مستويات على مستوى الواقع والمصالحة بين التراث والمعاصرة.

- لقد ولى زمن الثقافة الترفيهية وثقافة الصالونات الأدبية وجاء دور الثقافة الجادة والمقاتلة لتخليص الإنسان العربي من حالة الاغتراب.

- الرفض لواقع الاستبداد مؤسس لواقع الديمقراطية.

- المثقف الذي نحتاجه ليس سلبيًا يتبنى ويطرح حلولاً للواقع، ولامستوردًا للثقافة الغربية بقشورها وصيغها الاستهلاكية، ولا ذلك المسوغ للأمر الواقع.

- مهمة المثقف الابداع وليس الاتباع، ولايتم الابداع إلا بفهم الماضي والحاضر والتنبؤ بالمستقبل فالانتاج الثقافي المطلوب، كما ذكر الباحث أحمد سلامة، هو إبداع ملتزم بقضايا الجماهير العربية، ويرتبط هذا الانتاج الثقافي بالتساؤلات الأنطولوجية والإبستمولوجية « الوجودية، والمعرفية » التي ذكرناها سابقًا.

- أزمة الثقافة العربية:

بالرغم من صعوبة الحديث عن الأزمة في الثقافة العربية، وطبيعتها ومظاهرها، إلا اننا نلاحظ، أن الثقافة العربية تفصح عن نفسها بطرق متنوعة.، وهذا في حقيقة الأمر يرتبط بأزمة المثقف العربي من جهة كما سبق شرحه، كما يرتبط ببعض المظاهر والمؤشرات التي نعيشها في حياتنا اليومية والتي قد تشير إلى بعد التناقض. من المؤشرات مثلاً تحرر المرأة وتعزيز مكانتها في المجتمع بحد ذاته مؤشر إيجابي، ولكن بالنظر إليه مع مؤشرات أخرى نلاحظ زيادة نسبة العوانس، وارتفاع نسبة التعليم بين الفتيات ربما تعود إلى اهتزاز القيمة الاجتماعية للثقافة بما يؤدي إلى العزوف عن التعليم في أوساط الذكور. ومن أهم مظاهر الأزمة الثقافية، أن اتساع قاعدة القراءة يعد مؤشرًا على التقدم الثقافي ولكن بالانتقال من الكم إلى الكيف نلاحظ أن المكتبة التي تمثل النسبة الهامة عن هذه السوق هي كتب السحر والتنجيم والأبراج والطبخ والاستشفاء غير الطبيعي[23].

في الواقع، إن الحديث عن التقدم الثقافي أو العكس «أزمة الثقافة» عمومًا، يتمحور حول ثلاثة محاور رئيسية كما ذكرها المفكر العربي المغربي د. المختار بنعبدلاوي، وهي الإنسان، والتاريخ، والحرية. فكلما سارت الثقافة نحو مركزية ووعي هذه العناصر أصبح بإمكاننا أن نتحدث عن تقدم ثقافي وكلما حادت عنها كان هناك نكوص. فالإنسان هو نقطة الالتقاء بين الطبيعة والثقافة. والثقافة هي أرقى مظاهر الطبيعة الإنسانية. من جهة ثانية قد لايكون الإنسان كائنًا عاقلاً لكنه كائن ثقافي بالضرورة سعى نحو التواصل دومًا ويصنع الرموز والنصوص وسعى لتكريس القيم الإنسانية عبر التاريخ. من جهة ثالثة فإن فعالية الإنسان العملية والذهنية لاتتحقق على أكمل وجه إلا بإطلاق العنان لطاقاته وقدراته والإنسان الذي لايمتلك حرية لايمكن أن يكون مبدعًا. فالتقدم الثقافي للإنسان إذًا، لايتحقق إلا من خلال العناصر الثلاثة وتفاعلها (الإنسان، التاريخ، الحرية)[٢٤].

لننظر الآن في الثقافة العربية، فقد كان الإنسان موضوع اهتمام رئيسي حتى الستينات والسبعينات من خلال رفع مستوى التعليم ومحاربة الأمية، والاهتمام بالطفولة والمرأة، حتى أصبحت العديد من الأقطار العربية تعدل من قانون الأحوال الشخصية، بما يعيد للمرأة وللإنسان مكانته، إلا أن هذا قد أدى إلى نوع من الاغتراب والاستلاب الداخلي المرافق بحالة من اليأس والخواء بسبب انسداد الآفاق المستقبلية والاجتماعية، واهتزاز القيم العامة للتعليم والثقافة، ففي الوطن العربي خمسون جامعة تدفع منذ خمسين عامًا خريجها إلى مجتمع يتناقص فيه عدد القراء بدلاً من أن يزيد[٢٥].

إن استفحال المشكلة الاجتماعية في الوطن العربي والمتمثلة في انسداد منافذ العمل أمام الشباب خاصة، مع مايرافقه من احباطات، يؤدي إلى فقدان قيمة الذات وراء البعد الإنساني مما يزيد من حالات اليأس والقلق والشعور بالاغتراب النفسي[٢٦]. وبقدر مايزداد الشعور باليأس عند الإنسان العربي بقدر مايدير ظهره للواقع مما يكرس عملية تهميشه للواقع وتهميش المؤسسات التي تحمي حقوقه. وهكذا تصبح المؤسسات شكلية[٢٧].

من جهة ثانية، نلاحظ أن دور النشر لاتجرؤ على طباعة أكثر من ١٠٠٠ أو ٢٠٠٠ نسخة من الكتاب الجاد منذ خمسين سنة إلى الآن (باستثناء الكتاب الجامعي طبعًا) ويرتبط بذلك العزوف عن القراءة والادمان التلفزيوني. وكثيرًا ما يقضي الإنسان العربي ساعات طويلة

أمام شاشة التلفزيون يقلب وينتقل عبر المحطات الفضائية ليخرج بعد ساعتين أو ثلاث خاوي الذهن. اللهم إلا من بعض المظاهر السلوكية والسطحية التي لاترتبط بالعلم والثقافة بشيء [٢٨].

إن الثقافة العربية في أزمة مع نفسها ومع الثقافات الأخرى لأنها لاتتقبل تلك الثقافات ولا ترفضها والفكر العربي في أزمة مع نفسه ومع العالم الحديث الذي يفرض نفسه. والنخب العربية في حالة شلل وتراوح مكانها وتتفرج على التقدم تفرجًا محايدًا[٢٩].النخب العربية ترفض التخلف لكنهـا لاتعرف كيف تتقدم وبأي طريق [٣٠].

لقد وضح السيد يسين أن هناك نظريتين لتحليل الثقافة العربية الراهنة: الأولى، ترى أن الثقافة العربية تمر بأزمة شاملة عميقة بحكم عجزها عن التكيف الإيجابي الخلاق مع المتغيرات الدولية والمحلية وتظهر هذه الأزمة على شكل: أزمة شرعية، وأزمة هوية، وأزمة عقلانية في نفس الوقت.

والثانية، ترى أن الثقافة العربية الراهنة لاتمر بأزمة، بل إن النظام الثقافي العربي الذي تطور مع الحملة الفرنسية والنهضة العربية قد إنهار ودخل مرحلة النزع النهائي مع هزيمة يونيو ١٩٦٧، ثم سقط نهائيًا مع حرب الخليج ١٩٩٠. هذه النظرية المتعلقة بإنهيار النظام الثقافي العربي، يتحدث عن الولادة العسرة لنظام ثقافي عربي جديد له قيمه ومبادئه المختلفة عن النظام القديم[٣١].

المجتمع العالمي والقرن الجديد:

لاشك أن تغيرات عميقة واسعة تنال جوانب الحياة كافة، يعيشها الإنسان المعاصر على هذا الكوكب. إننا نعيش في ظل ظواهر عالمية مثل العولمة، سرعة الاتصال والمعلومات، والهيمنة الغربية والاندماج في الاقتصاد العالمي...[٣٢] لقد أنتج الغرب الكثير من الإبداعات العلمية والاقتصادية والفكرية التي انعكست على واقعنا الثقافي، ومع هذا التحديث التقني التابع نشأت كذلك ثقافة يغلب عليها الطابع التقني التابع والتي تعمل عبر وسائل الاتصال، وأصبحت سلعة للتبرير والتضليل، وتنمية روح الاستهلاك. إننا ندخل القرن الجديد، مع معالم للثقافة تتصف بالسمات التالية: ثقافة تجزيئية براجماتية نفسية تفقد الأسس الموضوعية والحس الاجتماعي، ثقافة لحظية آنية جامدة أحادية الاتجاه وتفتقد الحس التاريخي الشامل، ثقافة يغلب عليها الطابع التقني الشكلاني الخالي من العمق الإنساني إنها ثقافة استهلاكية سطحية فردية تفتقد الحس العميق بالهوية التراثية والقومية، ثقافة منشرية، وكما يسميها

البعض ثقافة مهرجانية أكثر منها ثقافة تؤسس لوعي ولقيم قومية وانسانية.

إن مختلف أشكال الصراع داخل المجتمع الواحد أو بين المجتمعات المختلفة ستنتقل إلى الميدان الاقتصادي الأقوى هو وحده القادر على أن يحمي نفسه، إما من خلال معاهدات الدفاع المشترك المنبثقة عن تكتلات اقتصادية معينة أو من خلال قوة عسكرية ضاربة كتلك التي تملكها الدول الكبرى، وثم دول تفرض نوعاً من الوجود عن طريق التجارب النووية وامتلاك الصواريخ بعيدة المدى.

إزاء هذا التطور التقني الهائل في العالم لم يعد أي مجتمع قادر على العيش منعزلاً عما يجري والذي يهيمن عليه اقتصاد السوق والفلسفة الذرائعية والبراجماتية التي لاتعرف مقولات الأخلاق والعواطف والذي نسميه «داء العصر» ومن مظاهر العولمة الهادفة إلى توحيد العالم تحت راية النظام العالمي الجديد[٣٣].

إن العالم يتوحد بقدرماينقسم ويتشتت فهو يميل إلى الوحدة على الصعيد الحضاري وبكل مايتعلق بنمط العيش وتقنيات الاتصال واسواق التبادل، فهو نمو كوني (استهلاكي) يتشكل ويتعمم على مستوى الكرة الأرضية من وجبات الطعام إلى الملابس والأزياء، ومن الصحون اللاقطة إلى اقتناء أجهزة الهاتف الخليوي ومن الجلوس قبالة الشاشة إلى التنقل في أنحاء المعمورة. ولكن العالم من جهة ثانية، يبدو ممزقاً على صعيد الخصوصيات الثقافية والقومية، إنه ساحة للصراعات والحروب من أجل البقاء[٣٤] وهكذا نجد أن آليات التحضر وقوانين السوق ووسائل الأعلام تُوحِّد في حين تفرقهم التراثات والهويات الثقافية.

ثمة حدث كوني كبير لاجدوى من القفز فوقه ويسمى «العولمة» يجب قراءته بلغة جديدة. فإذا كانت الثقافة المرافقة لهذا الحدث الكوني هي ثقافة كياسة وتسلية واستعراض لا روح فيها ولاقيمة، ولاتوقظ في الانسان إلا دوافعه الدنيا، دافعة بعواطفه وجوانبه الروحية إلى المؤخرة، ستتقرض تهميش الأصالة، واختراق الأدبيات الأخلاقية، وتكالباً على الملذات مما يتطلب ينبوعاً لاينضب من مصادر الثروة والبذخ. ولو حصل وجف هذا الينبوع فالوسائل الكفيلة بتأمين ينابيع أخرى كثيرة جداً ولاتحصرها الجريمة ولا المافيات ولاالحروب الجزئية أو الشاملة ولاتهريب المواد الكيماوية الخطيرة.

تطرح هذه التغيرات العالمية مسائل أخلاقية وانطولوجية وابستميولوجية متنوعة. وقد ذكرنا بعض هذه المسائل. إلا أن بعض المفكرين يوجز هذه التغيرات في ثلاثة تيارات هي: الاتصال المتبادل،

وضغط الزمن في صنع القرار، ثم تفكيك المؤسسات[٣٥] هذه التيارات تعبر عن روح جديدة للعصر المقبل تكشف عن نهاية مشروع الحداثة الغربي وبداية مشروع أو لامشروع مابعد الحداثة الإنساني[٣٦].

هل يمكن مع الفروق الجسيمة بين الشمال والجنوب، وتفاوت معدلات التطور بين الدول المتطورة تكنولوجيًا وتلك التي لاتزال تحبو في المراحل الأولى من التصنيع الحديث، الحديث عن مجتمع عالمي ستتحدد قسماته وتتشكل ملامحه في القرن الجديد؟[٣٧].

إننا تحت تأثير موجات العولمة أو الكونية المتدفقة على مشارف تخلق هذا المجتمع العالمي ليس فقط بسبب آثار الثورة التقنية والعلمية، ولكن لأن المجتمع الإنساني نفسه، سواء في الدول المتقدمة أم النامية، أصبح يخضع لنفس قوانين التغير التي لحقت بالبنية الاجتماعية للمجتمعات من ناحية، وبالنفسية الاجتماعية الجماعية من ناحية أخرى. فإذا لم يكن هذا صحيحًا فكيف تفسر موجات الارهاب الذي تمارسه جماعات ايديولوجية مختلفة اختلافًا شديدًا في توجهاتها الفكرية وأساليب عملها في الدول المتقدمة والنامية على السواء؟[٣٨].

إن أهم المتغيرات العالمية هذه التي ستترك أثرًا بالغًا على بيئة الأمن الداخلي والخارجي هي النمو السكاني والنمو الحضري والثورة المعرفية المعاصرة.

ولكل منها آثاره ونتاجه المتشعبة والخطيرة أحيانًا.

هل تنبهت الهيئات الثقامية العالمية لمثل هذه التغيرات؟

إن المؤتمر العالمي لليونسكو، الذي انعقد في استوكهولم بالسويد (١٩٩٨) قد ركز في أهم محاوره على «التربية الجمالية في مواجهة ثقافة الاستهلاك» وبالرغم من واقعية المشاركين في مناقشاتهم واعتبارهم العولمة ونظام السوق والثورة المعلوماتية واقعًا قائمًا لايمكن انكاره، فقد اعتبروا أن للثقافة دورًا هامًا في «أنسنة» النظام العالمي الجديد ومعطياته التقنية ومنعكساتها الاجتماعية.

من هنا فإن للتربية الجمالية وللمؤسسات التعليمية والثقافية عامة الدور الهام لكي يدفع باتجاه الثقافة والتقدم[٣٩].إن المثقف (الثقافة) العربي في معركة الدفاع عن الذات (ضد الغزو الفكري) ومعركة الذات ضد الذات من خلال التفاعل الجدلي الخلاق مع الذات. نوجز هذا البحث، بأن معركة المثقف العربي وهو على أبواب القرن الجديد بمتغيراته، إنما هي معركة الذات مع الآخر ومع الذات إنها معركة إبداع.

الهوامش والمراجع

١ ـ د. ملكة أبيض: الثقافة وقيم الشباب. مجلة المعلم العربي. العدد الخامس لعام ١٩٨٥. ص٣٨.

٢ ـ محمد صوان: المقاومة الثقافية ضرورة استراتيجية عربية. المعرفة العدد ١٩٩٨/٤١٥ ص١٨٤ ـ ١٨٦.

٣ ـ افتتاحية الوحدة. مجلة الوحدة. السنة التاسعة العدد ١٠٢/١٠١ آذار ١٩٩٣ ص٤.

٤ ـ علي حرب: الثقافة والعولمة. مجلة الشاهد العدد الحادي عشر /١٥٩/ ١٩٩٨. ص٨٢.

٥ ـ أحمد سلامة: المثقف العربي وتحديات المرحلة الراهنة ـ جريدة الجماهير ـ ص٤.

٦ ـ المرجع السابق.

٧ ـ د. المختار بنعبدلاوي: الثقافة العربية ومعطياته الواقع الراهن والآفاق المنظورة، مجلة الوحدة العدد ١٠٢/١٠١ ١٩٩٣ ص٤٦ ـ ٤٧.

٨ ـ د. تركي حمد الحمد: فكر الوصاية، ووصاية الفكر. عالم الفكر. العددان الثالث والرابع ١٩٩٨ ـ ص٣١٨.

٩ ـ المرجع السابق ص ٣١٨.

١٠ ـ المرجع السابق ص ٣١٩.

١١ ـ المرجع السابق ص ٣٢٠.

١٢ ـ المرجع السابق ص ٣٢٣.

١٣ ـ عبد الكريم ناصيف: الأزدواجية ذلك الباطل الذي يراد به باطل. افتتاحية مجلة المعرفة السورية الأعداد ٤٢٧/٤٢٦ لعام ١٩٩٩.

١٤ ـ د. محمد الفرحان: خطاب ثقافي رشدي معاصر. مجلة الشاهد. العدد الحادي عشر /١٩٩٨/١٥٩ ص٩٤.

١٥ ـ نفس المرجع السابق ص٩٥.

١٦ ـ المرجع السابق ص٩٦.

١٧ ـ المرجع السابق ص٩٦.

١٨ ـ محيي الدين صبحي: ثقافتنا تعيش أزمة مع نفسها وترفض الثقافات الأخرى. جريدة الكفاح العربي تاريخ ١٩٩٨/١٠/٣ ص١٧.

١٩ ـ أحمد سلامة: المثقف العربي وتحديات المرحلة الراهنة جريدة الجماهير ص٢.

٢٠ ـ المرجع السابق ص٤.

٢١ ـ المرجع السابق ص ٤.

٢٢ ـ المرجع السابق ص٤.

٢٣ ـ د. المختار بنعبدلاوي: مرجع سابق ـ ص٤٨.

٢٤ ـ المرجع السابق ص٤٩.

٢٥ ـ محيي الدين صبحي: مرجع سابق ص١٧.

٢٦ ـ د. محمد عبد الله: سيكولوجية الأغتراب والبحث عن الذات، دراسات عربية العدد ١٠/٩ عام ١٩٩٦ ص ٩٥ ـ ١٠٠.

٢٧ ـ د. المختار بنعبدلاوي. مرجع سابق ص٥٠.

٢٨ ـ د. محمد عبد الله: أزمة الأخلاق. محاضرة/ غير منشورة/ المركز الثقافي في أدلب (سراقب) ١٩٩٩.

٢٩ ـ محيي الدين صبحي: مرجع سابق ص١٧.

٣٠ ـ المرجع السابق ص١٧.

٣١ ـ السيد يسين : الفكر العربي والزمن. عالم الفكر العددان ٣/٤/١٩٩٨ ص ٤١٣ ـ ٤١٤.

٣٢ ـ د. محمد عبد الله: لقاء عن تراجع القيم وطغيان المادة تشرين الأسبوعي العدد /٦٣/ أيار ١٩٩٩ دمشق ص٥٨.

٣٣ ـ د. نجيب ابراهيم: لقاء عن تراجع القيم وطغيان المادة. تشرين الأسبوعي العدد /٦٣/ أيار ١٩٩٩ ص٥٩.

٣٤ ـ علي حرب: مرجع سابق ص٨٨.

٣٥ ـ السيد يسين: مرجع سابق ص ٤٠٧.

٣٦ ـ المرجع السابق: ص٤٠٨.

٣٧ ـ المرجع السابق: ص ٤٠٨

٣٨ ـ المرجع السابق: ص ٤٠٩

٣٩ ـ د. نجيب ابراهيم: مرجع سابق ص ٥٩.

مراجع أخرى:

١ ـ مجلة الفكر العربي المعاصر العدد ٥٢ تشرين الأول /١٩٨٨/.

٢ ـ مجلة الوحدة: العدد ٢٤ أيلول ١٩٨٦.

٣ ـ د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي مركز الانماء العربي. بيروت.

٤ ـ د. علي سيد الصاوي: نظرية الثقافة (ترجمة) عالم المعرفة العدد ١٩٩٧/٢٢٣ الكويت.

٥ ـ مجلة الفكر السياسي ـ ملف العولمة ـ العدد ٤/٥/ السنة الثانية شتاء ١٩٩٨ ـ ١٩٩٩ دمشق (اتحاد الكتاب العرب).

الخلفية التاريخية للزواج المبكر

أحمد يوسف أبو راس ❊

مقدمة

تعد ظاهرة الزواج المبكر من الظواهر الاجتماعية التي ارتبطت بمراحل تاريخية سابقة ولاتزال آثارها في صميم حياتنا الاجتماعية لاعتبارات عدة: منها ماهو اقتصادي أو ديني أو اجتماعي... وهي ليست مقتصرة على الريف فحسب وإنما المدينة أيضاً. ولعلها تجد المناخ الملائم لها في الأسر الممتدة والتي يخيم عليها الظلام العرفي، وتختلف باختلاف المعايير والنظم الاجتماعية والعرف السائد،

(❊) أحمد يوسف أبو راس: باحث من سورية، دكتوراه في علم اجتماع التنمية، محاضر في قسم الفلسفة بجامعة حلب.

كما تختلف باختلاف نمط العيش المعتمد وباختلاف المذاهب الدينية السارية، ولعل بحثي هذا رصدٌ التدرج التاريخي لامتداد هذه الظاهرة وفقًا لعوامل نشوئها وتطورها، انطلاقًا من ظهورها عند الأمم البدائية كالرومان والهند واليونان مرورًا بمرحلة الجاهلية وقوفًا عند الإسلام الذي حلَّ أشكال الزواج القديمة واعتمد شكلاً واحدًا وهو نمط الزواج المتعارف عليه الآن. إلا أن ظاهرة التبكير لاتزال مستمرة في الإسلام وذلك إذا دعت الضرورة وتوفرت الأسباب الداعمة لاستمراره كالقدرة على الوطء والانفاق. وذلك من أجل تحقيق السترة والصيانة والابتعاد عن المحرمات والوقوع في المذلات. وانطلاقًا من ذلك حث الإسلام على عدم التغالي بالمهور وعدم إرهاق الرجل بتكاليف الزواج، وتيسير أمر الزواج ما أمكن.

أولاً: الزواج المبكر في الأمم البدائية

تمهيد:

يعد الزواج ظاهرة اجتماعية مرتبطة بمراحل اقتصادية واجتماعية محددة، تختلف أشكال هذه الظاهرة باختلاف العرف السائد، وباختلاف المناطق الجغرافية، وباختلاف نظام العيش المتبع «رعوي، زراعي، صناعي».

ففي الأمم البدائية كان أسلوب الحياة الاقتصادية معتمدًا إذ تتزوج الفتاة دون سن البلوغ، كما أنها تتزوج بأكثر من رجل.

لم يكن الزواج عند تلك الأمم أمرًا يحتاج إلى تخطيط ودراية لأنه أمر سهل ميسر، والتفكير بنفقات الحياة الزوجية والزواج متروك للطبيعة، إذ نرى الشاب أو الفتاة لا تثقل رأسيهما مشاغل الحياة وهمومها المعيشية، بل نرى الشغل الشاغل لكليهما أحلام الزواج والمعاشرات الجنسية، والعلم عندهم ليس له تلك الأهمية أو ذلك الشأن، والأعمال عندهم لا تتطلب الأيدي العاملة الكثيرة، لأنهم لا يفكرون بغير تأمين لقمة طعامهم الآنية، ولا يعرفون للأدخار معنى. ففي الصيف «مثلاً» يصطادون الحيوانات البرية وكذلك الأمر في الشتاء يأوون إلى الكهوف ويصطادون الحيوانات عند ما تأوي إلى أوكارها، وبمجرد ظهور علامات النضج عند الشاب أو الفتاة وبلوغهما الحلم يسرع الأهل إلى تزويجهما إذ لم تكن هناك فترة كافية بين بلوغ الحلم وسن الزواج.

ففي قبائل شمال أفريقيا يقبلون على الزواج وهم في مرحلة الطفولة، كما هي حال قبائل البوشمن «لقد كانوا يتزوجون بمجرد نضجهم الجنسي ولا يعانون الحرمان من إشباع رغباتهم الجنسية في مجتمع لا يعترف بغير الزواج وسيلة مشروعة لذلك» (سركيس،

١٩٨٩، ٤٢٠) أضف إلى ذلك أن العرف السائد في تلك الأمم يقتضي الإسراع بالزواج ما أمكن لأن نظرة المجتمع إلى المتزوج هي نظرة احترام ووقار، ونظرته إلى الأعزب نظرة امتهان واحتقار.

«إن الزواج في الأمم البدائية يمارس بشكل طبيعي من قبل الرجل والمرأة على السواء إذ لم يكن هناك عائق يعوق ذلك الزواج، وذلك عند بلوغهم السن المطلوبة، وينظر إلى الأعزب نظرة احتقار وصغار» (كحالة، ١٩٧٥، ٢٧)

ومع مرور الأيام والسنين طرأ تغير على أساليب الحياة والظروف الاقتصادية والاجتماعية.

فأصبحت الزراعة والرعي المعين الوحيد للوصول إلى حياة هادئة ومستقرة، ونرى الزراعة هي السائدة آنذاك، إذ يمكننا القول: إنها الحرفة الظاهرة في تلك العصور، فحلت محل الصيد وكثير من الحرف الأخرى، وأخذت الجماعات البشرية والأقوام تهتم بزراعة وفلاحة الأرض وتأمين البذار وما إلى ذلك من أمور تخص الزراعة، لذلك نرى أن نظرتهم إلى الزواج والزوجة بشكل خاص قد تغيرت تغيرًا جذريًا. فلم تعد الزوجة مجرد جسد يتمتع به الرجل كما كانت هذه النظرة سائدة من قبل فأصبحوا لا يهتمون بها كزوجة فحسب، بل لأنها أم لأولادهم.

وأخذت هذه النظرة تتسع وتتعمق في نفوسهم حتى أصبحوا ينظرون إليها كمورد للرزق في الأسرة، فتراها تجمع البذار وتذهب مع زوجها إلى الحقل، وتحتطب، وتشارك إلى حد كبير في تحصيل لقمة العيش وما إلى ذلك من المهام التي أوكلت إليها. وأصبح من الصعب أن يستغني الرجل - في أي مجتمع كان - عن المرأة التي يأنس إليها ويشعر معها بالاستقرار والاحترام المتبادل.

«ولم يكن الرجل في مبدأ أمره يرابط إلى جوار زراعته، بل كان ينهمك في صيده بينما النساء يجمعن البذار البرية، ثم أصبحن فيما بعد يبذرن البذار، وكان لابد أن يتطور نظام الزواج إلى مرحلة أخرى» (سركيس، ١٩٨٩، ٤٥٧).

كان الرجل في المجتمعات البدائية يعتبر زوجته ملكًا له، اشتراها بماله، ويعتبر أولاده ملكًا له لأنهم نتاجه الشخصي، فكان يتصرف بزوجته وأولاده تصرفه في ماله، هذا في حال أصبحت الفتاة زوجة، أما في بيت أهلها فلم يكن حالها أفضل إذ نرى الآباء يعتبرون الإناث متاعًا للأب وله حق التصرف بهن كما يحلو له دون أن يكون لهن أي حق في إبداء الرأي، فيبيعونهن لمن أرادوا أو يبقونهن في ديارهم إذا شاؤوا. وأصبحت فكرة زواجهن كالتجارة التي تروج فتربح أو تكسد.

إذ أصبحت نظرتهم إلى هذا الموضوع نظرة خسارة أو ربح ، وأسعار الفتاة قد تصل أحيانًا إلى ما يقارب سعر الحيوان المستخدم للعمل عليه. وهذا كان بكثرة عند الهنود «وقد مارس حق بيع الابنة عدد من الشعوب القديمة فكان للأب غالبًا الحرية والسلطة ببيع ابنته، وكذلك الجرمان والاسكندنافيين فكانت الفتاة تباع بين السلع الأخرى.» (كحالة، ١٩٨٥، ٣٤٩).

أ - طبيعة المهر ومقداره:

من الجدير بالذكر أن عمر الفتاة كان مرتبطًا بثمنها، فكلما كانت الفتاة صغيرة كان سعرها زهيدًا لذلك ترى عامة من الناس في تلك الأقوام يشترون أو بالأحرى يتزوجون الفتيات الصغيرات السن لأنهن أقل ثمنًا، وإذا كان الشاب غير قادر على دفع ثمن الفتاة لأبيها يقوم ذلك الشاب بالعمل عند أبيها فترة من الزمن تعادل صداق الفتاة ، يقوم بعدها بالزواج منها «فالحصول على فتاة في طفولتها أمر اقتصادي إذ من الممكن شراء فتاة صغيرة بسعر أرخص من فتاة تكبرها سنًا» (اوسترمارك، ١٩٧٥، ٤٣) إذًا فالمهر لم يعق تزويج الشاب عندهم، وكلما كان الشاب قادرًا على الصيد البري أو البحري كان بوسعه أن يشتري المرأة بما يقدمه لأبيها من صيد، هذا في المجتمعات الصائدة. وعندما استقر الإنسان في الأرض وعاش على إنتاجها وأصبح يأكل من غلالها اختلف الأمر، إذ أصبح مهر الزوجة في هذه الحالة عبارة عن بعض المنتجات الزراعية أو مجموعة غير كبيرة من الحيوانات ومع ظهور النقد أصبح ثمن المرأة (المهر) يدفع نقدًا لأهل الفتاة من قبل الشاب الذي يتقدم للزواج. أما الفقراء الذين لايستطيعون دفع المهر فكانوا يتبادلون الأخوات وهو ما نسميه في وقتنا الحالي بالمقايضة.

«كان الزواج عند قدماء اليونان يتم بشراء المرأة بعدد من الثيران، يسلمها الخاطب إلى أبيها، وعند قدماء الرومان كان انتقال ملكية المرأة من أبيها إلى زوجها يتم بطريق البيع بالقبض وهو (المانسيباسيو Mancipatio) وبها يدفع الزوج الثمن ويقبض ثمن المرأة كما يقبض أي مبيع» (الترمانيني، ١٩٧٤، ١٤١).

ب - مرغبات الزواج

من الصفات التي يرغب بها كلا الزوجين وأهملوهما والتي اعتبرتها تلك المجتمعات هامة كحالة الجسم والغنى والنسب العريق، إذا كانت مرغبات الزواج تتبع حالة الجسم وخاصةً إذا كانت الفتاة بدينة، ذات جسم سمين وقامة طويلة، وكذلك الفتيات يرغبن بالشاب القوي، والغني وذي المكانة الاجتماعية المرموقة فكانت الفتيات والفتيان يجتمعون في

ساحة ما ويحكم الأهالي بأن هذا الشاب أو ذاك أفضل الشباب قوة وشجاعة وأصلاً وخدمة للوطن.

وكانت ميزة غنى الشاب وأسرته تحتل مرتبة عليا في مرغبات الزواج «فمن كان أكثر غنى كان يختار بنتاً من بين سائر بنات الأمة تتمتع بصفات المحبة والجمال والعفة والفضيلة والحسب والنسب. والرياش نفسه ثمن لتلك الصفات (كحالة، ١٩٨٥، ٢٦٢).

وتجدر الإشارة إلى أن القوة والجلد كانتا تحتلان شأناً هاماً في صفوف الإناث إذ تفضل الإناث من الرجال القوي الشجاع القادر على مقارعة الرجال والانتصار في المعارك، والقادر على الغزو وحماية المرأة.

«فعند قبائل أستراليا الشرقية، يحتل القتال بين الشباب مكانة مهمة ، وهو فرصة لإظهار قوتهم وشجاعتهم أمام النساء،فإذا انتهى القتال، تبع النساء الرجال الغالبين وأعرضن عن المغلوبين» (الترمانيني، ١٩٨٤، ١٢١) .

إذاً فالمرأة تريد الرجل القوي حتى ولو ارتدت قوته عليها، فعند قبائل السلافية في أفريقيا، نجد أن المرأة كانت تشعر بالهوان، إذا لم يضربها زوجها.

جـ - الترغيب بالزواج المبكر والتنديد بالعزوبية:

يحتل الزواج المبكر عند الجماعات البدائية كقبائل شمال أفريقيا والهند والصين وأستراليا وغيرها من الشعوب كاليونان والرومان مرتبة عالية فكانوا يعملون جاهدين على تزويج أبنائهم في سن مبكرة معتقدين أن ذلك واجب ديني، ومنهم من اعتبره كبحاً للنزوات والانزلاقات الغريزية، ومنهم من اعتبره مهماً لمواصلة الجنس البشري على سطح المعمورة، وإنجاب الأطفال، وزيادة الذرية، ناهيك عن التفكير المستمر بين صفوف الشباب والشابات بمسائل الجنس والزواج. فليس عندهم من وسائل الترويح مايملأ وقت فراغهم، لذلك نرى الشاب والفتاة منا أن يبلغا الحلم حتى نجدهما يفكران بالزواج والإنجاب ولكي لا يشذ سلوكه في مسارات منحرفة لاشباع رغباته الجنسية يجد الزواج الطريق المشروع لإشباع نهمه وتحقيق غاياته.

«يبدو أن الزواج المبكر ضروري جداً عند الرجل، فهو لا يستطيع في كثير من الشعوب غير المتمدنة أن يشبع رغبته الجنسية بسهولة إلا في حالة الزواج أو في حالة علاقة تؤدي طبيعياً إلى الزواج، حتى إذا استطاع أن يستمتع بحرية الاتصال الزوجي يكون الزواج قد أصبح ضرورة له (استرمارك، ١٩٧٥، ٣٨) .

إذاً العزوبية أمر استثنائي عند القبائل القديمة ولايقبل به إلا في حالات اضطرارية للغاية، بينما نرى الزواج ضرورياً وواجباً دينياً واجتماعياً.

د - نماذج من الزواج المبكر في مجتمعات مختلفة:

١ - في الصين:

إننا نرى الأهل في القبائل الصينية القديمة يدفعون بأولادهم إلى الزواج مهما كانت أعمارهم صغيرة ولايقبل عذر منهم، فهم يطلبون منهم الزواج حالما يبلغون الحلم ، وعندما يموت الولد أو الفتاة دون زواج فإن ذلك يعتبر إساءة بحق الأهل والدين ، وهذا أمر يستدعي الرثاء وكان الصينيون القدماء ينظرون إلى الزواج نظرة روحانية مقدسة أو يعتبرونه صلة الوصل بين العبد وربه، حتى أنهم يزوجون الموتى، فأرواح جميع الذكور الذين ماتوا أطفالاً أو في سن الصبا تتزوج في الوقت المحدد من أرواح الإناث اللواتي متن في هذه السن أيضاً. وغايتهم من هذا الزواج هو إبقاء الخلف وراءهم في الدنيا حتى لا ينقطع نسلهم، ويندثر أسمهم، أو ينقطع الاتصال مع الآلهة، ومن جهة ثانية فالزواج هو الطريق الوحيد للوصول إلى الفردوس.

«وإذا مات المرء دون أن يعقب ولداً يبقي السلالة فذلك من أسوأ الحظوظ التي تصيب المرء، وهو بنفس الوقت إساءة بالغة إلى الأسلاف.. فليست هناك جريمة يستطيع الرجل أن يقترفها أكبر من أن يبقى فرداً دون زواج» (اوسترمارك، ١٩٧٥، ٤٥ - ٤٦) فالرجل الأعزب عند تلك الجماعات يبقى منقطع الاتصال مع ربه ولا يصله به إلا الزواج وإذا مات وكان في سن الزواج ولم يتزوج فإنه يلقى العذاب الشديد في الآخرة «فعند الجماعات البدائية يحتقر العازب ويمنع من المشاركة في الاحتفالات الدينية وإذا مات فإنه يلقى عند ربه عذاباً شديداً في الآخرة، ولا يدخل (بيت الأموات) ويقطع إرباً إرباً» (الترمانيني، ١٩٨٤، ٦٣).

٢ - عند الرومان:

شجع الرومان الزواج المبكر، واعتبروه ضرورة لابد منها لأن الزواج وإنشاء أسرة والإنجاب وتربية الأطفال عمل أخلاقي وواجب على الجميع أداؤه.

فقد جاء في مقال لشيشرون «ركز فيه بشكل فلسفي على روما القديمة قانون يقضي بأن يفرض المراقبون ضريبة على الرجال غير المتزوجين... ويقضي القانون الروماني بأن الرجل يستطيع أن يتزوج ابتداء من سن الرابعة عشرة والمرأة من سن الثانية عشر» (اوسترمارك، ١٩٧٥، ٥١ - ٥٢).

فالقانون الروماني حث على الزواج المبكر للشباب والشابات على السواء، لكي يتكاثر نسلهم وتزداد قوتهم ومنعتهم، أضف إلى ذلك أن المنازعات والحروب كانت تتطلب الجنود المدافعين عن حقوقهم وحدودهم. ولأن الزواج المبكر يؤدي إلى كثرة النسل

٣ - في الهند:

«يجب على الهندوكي أن يتزوج وأن ينجب أبناء ليقوموا بطقوس جنازته وإلا هامت روحه مضطربة قلقة في براري الدنيا» (اوسترمارك، ١٩٧٥، ١٩٧٥، ٤٨) .

وقد جرت العادة في الهند أن يبرم الناس عقد الزواج للذين هم دون الثانية عشرة من عمرهم، على أن يبقوا في بيوت أهلهم حتى يبلغوا سن الرشد، وكذلك الفتيات حتى يبلغن الزواج. علمًا أن سن الزواج عندهم مبكر جدًا ويلجؤون إلى مثل هذه الزيجات لتقوية روابط القرابة عن طريق النسب والمصاهرة.

ومن تعاليمهم أن على الأب اللعنة إذا كانت عنده فتاة بالغة الحلم ولم يزوجها، إذ يعد الزواج عندهم واجبًا على كل أب نحو أبنائه.

فجماعة الهندوس يتزوجون في سن مبكرة جدًا، ولايبقى أحد دون زواج حتى سن متقدمة.

يرجع هذا إلى عدة اعتبارات من أهمها الخوف على العذرية في المستقبل لأنهم يفضلون العذارى، وخوفهم من قلة فرص زواج الفتاة إذا تقدمت بالسن ولم تتزوج أو تموت ولم تتزوج...

لقد جاء في كتب زردشت تعاليم كثيرة تحث على الزواج وتعد الزواج واجبًا حتى تنجب ذرية، وقد قال أهرومازدا لزردشت «إن الرجل الذي له زوجة أعلى بكثير من ذلك الذي يعيش زاهدًا، والذي يفتح بيتًا أعلى بكثير من الرجل الذي ليس له بيت، والذي له أبناء أعلى بكثير من الرجل الذي ليس له أبناء» (ارسترمارك، ١٩٧٥ ، ٥٠).

ولكن النسل يصبح عندهم بعد فترة من زواجهم ضعيفًا جدًا، والأطفال معرضين لأفتك الأمراض.

ويرجع السبب في ذلك إلى صغر سن الأم، أو لأنها جاهلة بأمور الزواج ومتطلباته. وقد علق أحد الأطباء الإنكليز وهو (سير وجوز هين) على الزواج بالفتاة الصغيرة الهندية قائلاً «إن المرأة الهندية لا تكاد تبلغ الثلاثين من عمرها حتى يدركها الهرم، وتصير منهكة القوى كامرأة بلغت من العمر السبعين وهذه الحالة نتيجة طبيعية للزواج الباكر الذي تزول به نضارة الفتاة وتتحمل مسؤوليات الحياة، وهي لاتزال في مقتبل العمر، ثم لاتلبث أن يقضى عليها وهي لم تتخطى مرحلة الشباب» (كحالة، ١٩٨٥، ٢٣٤).

وفي المناطق التي يشيع فيها زواج الصغار إذ الأمر متروك لسلطة الولي المكلف، فالتشجيع على مثل هذا الزواج كان يأخذ الطابع المألوف والأمر الشاذ التأخير في الزواج، هذا ماكان قائمًا بكثرة في

قبائل كثيرة ومتفرقة، فمثلاً كان الرجل عند قبيلة «Santals» في شمال افريقيا ينظر إلى الأعزب نظرة احتقار وعدم احترام وكذلك أمة كافرس «Cafrs» ليس للأعزب عندهم أي صوت يسمع في مجتمعهم، ويعتبر سكان فيتنا «Futuna» في المحيط الغربي الإنسان المتزوج هو الإنسان الذي ينال حظه من السعادة، أما الأعزاب فمصيره العذاب والشقاء ولايعرف الفردوس طريقًا «والمرء الذي يظل أعزب من قبائل السانتال ببلاد البنغال يكون محتقرًا من كلا الجنسين، ويوضع ترتيبه بعد اللص أو الساحر، ويطلقون عليه التعس المنكود واسم «لارجل» وليس له في قبائل الكافير صوت في الانتخاب، ويقيم الكاشين في بورما طقوسا جنائزية ساخرة لوفاة كل أعزب وعانس» (اوسترمارك، ١٩٧٥، ٣٧).

ليس هناك جريمة أكبر من أن يبقى الشاب عازبًا، وإنها كإهراق دم يستحق صاحبها العقاب، إذ جاء في المشنا وهو كتاب التعاليم التقليدية عند اليهود «إن الزواج المبكر ضروري لحياتهم ويعتبرونه واجبًا دينيًا، ويقضي القانون اليهودي عندهم بأن الامتناع عن الزواج جريمة كإهراق الدم، كما أنه يقضي على صورة الله ولم تكن سن العريس غالبًا لتزيد عن العاشرة أما سن العروس فقد كانت دون ذلك» (اوسترمارك، ١٩٧٥، ٤٧).

وقد أوضح فوستيل دي كولانج وغيره أن ما تسمى «بالأمم الآرية في العصور القديمة كانت تعتبر العزوبية فجورًا وسوء حظ» فجورًا لأن ذلك الذي لم يتزوج يجعل سعادة الأسرة بموضع امتحان؛ وسوء حظ لأنه سوف ينقطع نسله ولن يذكره أحد بعد مماته، وكذلك الذي يموت تنقطع عنه القرابين بعد مماته» (اوسترمارك، ١٩٧٥، ٤٨) .

فالزواج المبكر عند الجماعات البدائية أمر طبيعي، بل هو واجب على الشباب والشابات، فهو يتصف بالصفة الحتمية فبمجرد وصول الشاب إلى مرحلة النضج وبلوغه الحلم، يكتمل عنده مؤشر التأهيل إلى الزواج، وكذلك الأنثى فبمجرد ظهور أول علامة من علامات النضج فإنها تكون مؤهلة ومستعدة للزواج هذا الأمر يعود لأسباب متعددة:

أ - دينية .

ب - مادية .

جـ - عسكرية .

آ - دينية:

لأن الزواج يقرب من الآلهة، وهو ما يطلقون عليه - بنظرهم - صلة وصل المخلوق بآلهته .

ب - مادية:

لأن المهر لا يشكل عقبة في وجه

الراغبين بالزواج المبكر، أضف إلى ذلك أن الزواج المبكر يضمن للزوج من يؤنسه ويساعده في تحضير الطعام واللباس والاهتمام بالأسرة، وكثيرًا ما تحتطب الزوجة وتزرع وتحصد فهي تشكل موردًا إضافيًا للأسرة.

ج - عسكرية:

من أجل إنجاب مقاتلين يدافعون عن حقوقهم وحدود بلادهم، وكثيرًا ماكانت تلك الأمهات تهتم بالحروب والمعارك لاستعمار أراضي الآخرين وبلادهم.

ثانياً: الزواج المبكر في الجاهلية

تمهيد:

نرى الزواج في هذه الفترة أخذ شكلاً آخر غير الذي عهدناه إذ إننا نراه أمرًا متروكًا لزعيم القبيلة، فهو الذي يتصرف بشؤون القبيلة كما يراه مناسبًا من جميع النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فأمر الزواج من المهام الصعبة التي يوليها زعيم القبيلة اهتمامه البالغ لأن منعكساته هامة بالنسبة لمستقبل القبيلة.

فإليه يرجع القرار النهائي في زواج أبناء القبيلة، إنه يرى الزواج عاملاً مهمًا لتقوية أواصر القرابة وتمتين أواصر المحبة بين أفرادها من جهة وأفراد القبائل الأخرى من جهة ثانية. إذا كان الزواج خارجًا عن نسق القرابة، إذ يهتم زعيم القبيلة كثيرًا بهذا الزواج لأنه يمتن العلاقة بين قبيلته والقبائل الأخرى بروابط النسب والمصاهرة.

«إن الزواج هو الوسيلة العملية التي تتيح للقبيلة أن تنشئ روابط قرابة مستحدثة تشدها إلى قبائل جديدة، فتنظم تحالفاتها وسياستها وتجدد قوتها» (حطب، ١٩٨٣، ٤٠).

ونراهم أيضًا يفضلون الزواج الخارجي لأنهم يعتقدون أن الزواج من الأقارب يؤدي إلى نسل هزيل ومريض.

«فالبدو بحكم طبيعتهم يتزوجون بسن مبكرة ويختارون البعداء لرغبتهم في الأحلاف، ولاعتقادهم أن الزواج من الأقارب مضر بالنسل» (غريب، ١٩٧٨، ٦٣).

ولأن نظام الحياة يعتمد على الرعي والصيد فهم بحاجة إلى تصدير الفائض من أغنامهم وماعزهم وإبلهم ومنتجاتهم الزراعية أيضًا، وكذلك هم بحاجة إلى استيراد مايلزمهم.

فنستطيع القول إن هناك عاملاً اقتصاديًا يدفعهم إلى الزواج من القبائل الأخرى إضافة إلى أن القبائل في الجاهلية كانت تتعرض للغزوات والحروب. فالقبيلة بحاجة لمن يدافع عن شرفها وكرامتها.

«وفي بعض الجماعات تجري خطبة

البنات للبنين وهم صغار، حتى إذا كبروا زفت كل واحدة لمن سميت له، وكانت العادة جارية عند عرب الجاهلية واستمرت في الإسلام... والعرب يحبذون الزواج الباكر حتى يلد لهم أولاد في شباب أبويهم فإذا كبروا كانوا قوة لهم وعونًا على أعدائهم وخصومهم، وقرة أعين لهم» (الترمانيني، ١٩٨٤، ١١٠).

ولأجل ذلك كانوا يسمون الأولاد المولودين من أب شاب «ربعيين» أي أنهم ولدوا في ربيع حياة أبيهم، أما الأولاد المولودون من أب هرم مسن فكانوا يسمونهم «صيفيين» أي أنهم ولدوا في صيف حياة أبيهم، إذ شارفت حياته على الغروب.

فالزواج المبكر والإنجاب المبكر من صفات عرب الجاهلية لتكوين الأسرة الكبيرة، وبالتالي تكوين قبيلة قوية مهابة الجانب كل ذلك بسبب ضغط القبائل بعضها على بعض، وبسبب الغزو الذي يقوم به أفراد قبيلة قوية ذات شأن بين القبائل الأخرى الأقل قوة وجاهة. مما يضطر أفراد القبيلة المهزومة إلى تزويج أبنائهم بسن مبكرة لأجل تشكيل قوة عددية تقف في وجه القبائل الأخرى وتدافع عن نفسها. أضف إلى ذلك أن قرار الزواج كان يعود لزعيم القبيلة في أية حالة زواج مهما كان نوعها لأن مسألة الزواج مسألة تهم مستقبل القبيلة.

١ - ولاية الزواج المبكر:

لقد عُرفَ عن عرب الجاهلية أسلوب الاستبداد والتسلط ضمن الأسرة فالأب هو السيد والآمر الناهي، وله يعود القرار بكل صغيرة وكبيرة، فهو يزوج من يشاء من أبنائه ومتى شاء سواء أرضي أبناؤه أم لم يرضوا بذلك والانقياد لأوامر الأب يعود لطبيعة العرف الاجتماعي السائد آنذاك الذي يفرض طاعة الأب واحترامه دون معارضة وخاصةً في أمر الزواج إذ يعد الأب أبناءه المخالفين لقراراته في أمر الزواج فاجرين وفاسقين.

«كان رب الأسرة في الجاهلية هو الأب، وفي حال عدم وجوده يقوم مقامه الابن الأكبر أو العم الذي يمارس سلطته في تزويج الصغار والكبار» «إن تلك القبائل نشأت في مجتمعات زراعة وصيد، وكان ضروريًا أن تبادل الفائض من منتجاتها مع القبائل الأخرى» (حطب، ١٩٨٣، ٤١).

فالزواج في الجاهلية سواء كان داخليًا أم خارجيًا فالمقصود به تقوية أواصر القرابة ودعم القبيلة كمًا وكيفًا.

إن الأقوام القاطنة في العصر الجاهلي ينقسمون إلى قسمين:

أ - أعراب الجاهلية.

ب - حضر الجاهلية.

أ - أعراب الجاهلية:

هم أشتات متفرقة من القبائل تجمع

بعضهم الأحلاف أحيانًا، فشعورهم المتبادل قبلي، صحيح أنهم فاخروا بالجنس ولكنهم لم يتعدوا بذلك التفاخر العصبية القبلية، فالفرد منهم يعيش للقبيلة، والقبيلة تعيش للفرد. أي الجزء محصور بالكل والكل نابع من الجزء.

لقد كان لهم نمط معاشي محدد إذ كانوا يعتمدون على الرعي والصيد، أما طبيعة الزواج عندهم فكانت على الشكل الآتي:

نظام مشاعي ومبكر ومدبر فهو مشاعي إذ لم تكن عندهم قيود تحد من أشكال الجيزات المتعددة كزواج الرهط والكثرة والاستبضاع وغير ذلك.

أما الزواج المبكر، فكانت ظاهرة التبكير في الزواج عندهم مألوفة ومحببة لدى جميع أسر الجاهلية، والزواج بسن مبكرة عندهم كان له ما يشجعه وهو طبيعة الحياة غير المعقدة، إذ كان موردهم الأساسي هو ما ينتج عن الماشية. ولم يكن الزواج مرهقًا للزوج وأسرته. فالمهور كانت بسيطة. ومن ثم نجد النضوج الجنسي لدى الذكور والإناث أبكر عند عرب الجاهلية فالمناخ الحار، والطبيعة الصحراوية جافة وحارة تتطلب أن يكون سن الزواج أبكر من غيره من المناطق الجغرافية.

والأهم من ذلك رغبة عرب الجاهلية بالتفاخر بكثرة العدد من الرجال، لأنهم يعتبرون الوجاهة والعزوة والمكانة الاجتماعية بين القبائل تأتي من كثرة رجال القبيلة وهذا لن يتأتى إلا بزواج أبنائها المبكر، حتى أنهم يعتبرون العقم عارًا وخاصةً الأبكار من البنات، فكان إذا تقدم رجل بطلب الزواج من ابنته البكر وارتضاه زوجه إياها وليس للبنت أن تمتنع أو تبدي رأيها فيمن يطلبها». (الترمانيني، ١٩٨٤، ١٦١).

فالمجتمع الجاهلي مجتمع ذكوري، فالرجل هو المطاع والمقرر وهو رب البيت والمسؤول عنه في جميع أموره الاجتماعية والاقتصادية والشرعية وكل ما يتعلق بالأسرة. حتى إن الزوجة تتقبل أوامر زوجها بكل طيب خاطر. وهذا يعود إلى العرف السائد في تلك الآونة وهو يفرض طاعة المرأة للرجل في كل أوامره مهما كانت سواءً كان على حق أم على باطل.

«المجتمع الجاهلي مجتمع ذكوري، فالرجل هو الأقوى وهو رب البيت وحاميه والمسؤول عنه في جميع أموره الهامة ولاسيما في شؤونه الاقتصادية وهو المسؤول عن تربية الأولاد... والمرأة التي نشأت على هذا تتقبل هذه الأعراف وتشعر فيها أن حياتها الكريمة لا تتحقق دون زوج يحميها ويستر عورتها» (عباس، ١٩٨٧، ٣٩٢).

نستنتج أن الحياة الاجتماعية لعرب

الجاهلية تتصف بسلطة الرجل على المرأة، والتفريق مابين الذكور والإناث، والزوج عندهم مشاعي ومبكر ومدبر. يعود قراره لزعيم القبيلة لأنه الرأس المدبر والحكيم المخطط لأمور قبيلته لذلك لايتم زواج أي شاب أو شابة إلا بعد موافقته . ناهيك عن زواجهم المبكر من أجل تكثير النسل والمباهاة والمفاخرة بين القبائل. أضف إلى ذلك وجود أشكال متعددة من الزواج ننظر إليها في وقتنا الحاضر على أنها غير مشروعة مثل زواج الاستبضاع والرهط والبدل والشغار وغير ذلك بما يتنافى مع الشريعة الإسلامية. وإن ذلك النظام المتبع في الزواج كان يقره العرف الاجتماعي السائد آنذاك لكن مع تقدم المجتمعات والشعوب أخذت أشكال الزواج غير المشروع تنحل تدريجيًا ويحل محلها الشكل الذي نعرفه في الوقت الحاضر.

ب - الزواج المبكّر في الأسر الحضرية الجاهلية:

رأينا كيف كانت أمور الزواج تسير عند عرب الجاهلية. إلا أن الأمور كانت مختلفة عند الجماعات المتحضرة في الجاهلية. وخاصة عند الأسر المتحضرة. فقد تغيرت الظروف الاقتصادية والاجتماعية عند هذه القبائل واستقرت بالسكن في بيوت ترابية تأخذ أشكالاً معمارية مختلفة، فالتغيرات والميزات التي طرأت غيرت نوعًا ما من مسألة الزواج من حيث الكفاءة إذ «تخضع الكفاءة عند عرب المدن إلى نظام الطبقات الاجتماعية، ففي المدينة نشأ هذا النظام وعلى أساسه انقسم المجتمع إلى أحرار وأرقاء، وانقسم الأحرار إلى أغنياء وفقراء، وإلى خاصة وعامة. فمن كان منسوبًا إلى طبقة لايحق له أن يتزوج من غير طبقته، أو من طبقة أدنى منه، وفي مكة كانت القرشية لاتتزوج إلا لقرشي، والقرشيون وحدهم أكفاء بعضهم لبعض ولايكون غيرهم أكفاء لهم، وهم أكفاء لكل العرب، فيتزوج رجالهم من أي قبيلة شاءوا مهما علا شأنها، لما يتمتعون به من مركز ديني رفيع» (الترمانيني، ١٩٨٤، ١١٨).

وكان اختيار الشاب لزوجته يأخذ الطابع الشكلي، ولكنه بمضمونه كان يرجع في أغلب الأحيان إلى القرارات التي يأخذها الأهل بما أنهم هم أصحاب الرأي، إذًا فالأهل في الأسر الحضرية هم الذين يقررون اختيار القرين بدلاً من زعيم القبيلة كما وجدناه عند عرب الجاهلية.

ولم تكن الأسرة الجاهلية الحضرية تختلف من حيث المضمون عن الأسرة الجاهلية البدوية. فتواصلت التقاليد البدوية، واستمرت مظاهرها تطبع كل السلوك المتعلق بالزواج. لكن نتيجة التطور الذي أصاب المجتمع الحضري ظهرت

انعكاسات على هذه الأمور. فمثلاً زادت الحرية في اتخاذ القرين سواء عند الشابة أو الشاب. «فقد كانت الفتاة البدوية تزف إلى ابن عمها في السابعة أو الثامنة من عمرها في كثير من الأحيان، خوف العار، ونشدانًا مبكرًا لتعزيز روابط العصبية التي تمكنها المصاهرة» (حطب، ١٩٨٣، ٥٦، بتصرف).

لكن الأسرة الحضرية وخاصةً الفئة المثقفة منها أصبح للفتاة فيها رأي في الزواج. «إن الشريحة العليا في القبيلة هي التي أدخلت هذا التقليد على موضوع الزواج فكانت سباقة إلى منح الفتاة رأيًا بمسألة زواجها» (حطب ١٩٨٣، ٥٧).

لكن العوام من حضر الجاهلية استمروا بنفس العادات والتقاليد التي عاشها عرب الجاهلية. أي مازال الزواج مبكرًا سواء للشابة أم للشاب، والزواج مدبرًا من قبل الأهل، واستمرت أيضًا الأشكال المتعددة من الزواج. ومايهمنا هنا هو طبيعة الزواج المبكر عند حضر الجاهلية.

في تلك الأعوام مازال العرف القبلي هو المسيطر، أي استمرت العادات والتقاليد التي تنظر إلى عامل العزوة الاجتماعية والوجاهة الاجتماعية، أي أنهم يسعون إلى تزويج أبنائهم في سن مبكر لأجل الثروة والمنعة، ولأجل الحروب والغزوات. فالتقدم الحضاري الذي يعيشه حضر الجاهلية ولاسيما اتخاذ المساكن بدلاً من الكهوف والأكواخ لم يلازم التطور المماثل في العادات والتقاليد.

والأمر الذي أختلف عند حضر الجاهلية عن عرب الجاهلية هو نظرة الخاطب لخطيبته، والمساواة في الزواج من حيث النسب والرياش لكن نعود ونقول إن هذه الأمور لم تكن عامة عند كل حضر الجاهلية، ولم يكن ذلك إلا عند فئة قليلة من المثقفين والأغنياء. فالتغيرات عند حضر الجاهلية كانت تتخذ شكلاً سطحيًا ولم يمس الجوهر. «والواقع الحقيقي الذي كان سائدًا في الجاهلية، حتى في حواضرها كمكة والمدينة هو أن الزواج كان وسيلة لاغاية في حد ذاته وكانت الغاية هي الأنجاب وتقوية القبيلة وحفظ الملكية بالتوارث». (حطب، ١٩٨٣، ٥٤).

نستنتج أن حضر الجاهلية هم امتداد لعرب الجاهلية فالاستمرار في الزواج المبكر استمر ولنفس الأسباب السالفة الذكر. لكن الذي تغير هو قرار الزواج إذ أصبح لرب الأسرة بدلاً من زعيم القبيلة، أضف إلى ذلك المساواة في الحسب والنسب ولم تكن هذه التغيرات إلا عند فئة قليلة من حضر الجاهلية فالزواج عندهم وسيلة لتحقيق غاية وهذه الغاية هي تكثير النسل وزيادته لأمور متعددة منها

دفاعية أي من أجل الدفاع عن شرف القبيلة، ومنها مايعود لأشباع النهم الجنسي المبكر نظرًا لطبيعة المناطق الصحراوية الجافة، ومنها مايكون لأجل العزوة الاجتماعية وإيجاد هيبة ومكانة اجتماعية للقبيلة بين القبائل الأخرى حتى تهابها القبائل الأخرى ولا تجرؤ على شن حملات عليها.

ثالثًا: الزواج المبكر في الإسلام

تمهيد:

عندما أتى الإسلام بنظمه الواضحة والمحددة وبتعاليمه الفاضلة، نظر إلى الظاهرة السارية للزواج في الجاهلية وأشكاله المتعددة والمنافية لتعاليم الشريعة الإسلامية، فحاول الإسلام بتعاليمه أن يحل شكلاً واحدًا للزواج محل هذه الأشكال المتنوعة والمتعددة السائدة الذكر والسارية في الجاهلية. لكن من حيث التبكير في الزواج مازالت هذه الظاهرة مستمرة في الإسلام أي ما زال هناك زواج مبكر في الإسلام، فالإسلام أجاز زواج الصغار ووكل بذلك أولياء الأمر ولاسيما الأب والجد. وكان الإسلام مرغبًا بالزواج ويحث على التبكير فيه وبشكل خاص للفتيات، لأن زواجهن يحقق لهن السترة والصيانة والابتعاد عن المحرمات ولا سيما الزنا. وكان الإسلام يدعو إلى تذليل العقبات التي تعترض زواج الشباب إذ حث الإسلام على عدم التغالي في المهور، ووعد المقدمين على الزواج بالرزق وأن لايخشوا الإملاق بزواجهم إذ سيهيأ لهم باب العمل والرزق.

أ - مشجعات الزواج المبكر في الإسلام:

١ - المهر: كثيرًا ما نقرأ في الكتب والمجلات أن المهر يشكل عائقًا أمام تحقيق رغبات الشباب بالزواج. فالإسلام في معظم آياته القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة يدعو الآباء إلى عدم التغالي بالمهور، لكيلا يعرض الشباب عن الزواج ويتأخر زواجهم ، وتكون بذلك فتنة في الأرض. وبالتالي نجد الإسلام يدعو إلى عدم المغالات في المهور فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: لمن أراد أن يتزوج «ليس له مال التمس ولو خاتمًا من حديد» وكان فقراء الصحابة يتزوجون بملء الكف طعامًا من قمح أو شعير أو صاع من التمر.

«فعن عامر بن ربيعة أن امرأة من بني فزارة تزوجت على نعلين، فقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: أرضيت عن نفسك ومالك بنعلين ؟ فقالت: نعم، فأجازه» رواه أحمد، ابن ماجة، الترمذي.

إن الإسلام يحرص على إتاحة فرص الزواج لأكبر عدد ممكن من الشباب والفتيات ليستمتع كل بالحلال الطيب، ولا يتم ذلك إلا إذا كانت وسيلته مذللة، فكره الإسلام التغالي بالمهور، وأخبر

الإسلام أن قلة المهور من بركة الزواج «فعن عائشة - رضي الله عنها - أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن أعظم النكاح بركة، أيسره مؤنة» وقال «يمن المرأة خفة مهرها، ويسر نكاحها وحسن خلقها وشؤمها غلاء مهرها، وعسر نكاحها وسوء خلقها» (سابق، د.ت.ن، ١٢٨).

فالإسلام أراد عدم المغالاة بالمهور لكي لايقف ذلك عقبة في وجه زواج الشباب والفتيات.

٢ - تعهد الله بالرزق لمن أراد الزواج:

قال تعالى «وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله سميع عليم» (النور، ٣٢).

فعندما يطمئن المسلم إلى أن الله تعهد له بالرزق وأنه هو الرزاق، أضف إلى ذلك إن المهر ميسر ولايشكل عقبة، لذلك يصبح الشباب أكثر إقبالاً على الزواج وليس هناك مانع يمنعهم من التبكير في زواجهم «قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئًا، وبالوالدين إحسانًا، ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم، ولا تقربوا الفواحش ماظهر منها وما بطن، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلاّ بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون» (الأنعام، ١٥١).

فالإسلام يبين للذين يخافون العنت من زواجهم أن الله تعهد لهم بالرزق، لأن الله سبحانه وتعالى سيهيئ لهم باب العمل وبالتالي سيضمن لهم الحياة والعيش باطمئنان، قال عمر بن الخطاب «عجبت لمن يبتغي الغنى بغير زواج» (جنيدي، ١٩٣٣، ٤).

فالشباب المسلمون يجدون أمور الزواج ميسرة وسهلة والإسلام يحبب التبكير فيه.

لأنه يحقق العفة والصيانة للمسلمين، عندئذ لايجدون عائقًا يعيق زواجهم المبكر.

وهناك عدة أسباب دعت الشباب والفتيات إلى التبكير في الزواج منها:

٢ - ١ - الرغبة في إكمال الدين:

حيث قال صلى الله عليه وسلم: «من تزوج فقد أحرز شطر دينه فليتق الله في الشطر الآخر» رواه البخاري.

إن الشباب والفتيات من المسلمين عندما يجدون أن زواجهم يحقق لهم كمال الدين يكونون أكثر إقبالاً على التبكير في الزواج حتى يكونوا أكثر اطمئنانًا على كمال دينهم.

٢ - ٢ - الزواج المبكر صيانة للشباب والفتيات من الوقوع في المحرمات «الزنا»:

إنَّ النفس الإنسانية أمارة بالسوء حيث قال تعالى في محكم آياته

«وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء و إلا ما رحم ربي إن ربي غفور رحيم» (يوسف، ٥٣).

إذًا لتحقيق الرغبة في الحفاظ على العرض والفضيلة دعا الإسلام الشباب والفتيات إلى التبكير في زواجهم. «هذا وليعلم العازب أنه عرضة لأن تذل قدمه في مهاوي الرذيلة، وأن تستحوذ عليه الأهواء فتجره إلى أسوأ العواقب، وأنه لا يمكن صيانة العرض، والمحافظة على الفضيلة إلا إذا لبى الإنسان داعي الفطرة، وأقبل على الزواج امتثالاً لأمر دينه، وخضوعًا لما تقتضيه الجبلة البشرية» (جنيدي، ١٩٢٢، ١٥).

ولكي لا يتعرض أبناء المسلمين إلى الإنحراف، وينزلقوا في ارتكاب المحرمات دعاهم الإسلام إلى التبكير في الزواج واعتبر الزواج السبيل الوحيد الذي يكفل للزوجين إشباع النهم الجنسي المشروع «أن الإسلام يعتبر العلاقة الزوجية المجال الشرعي الوحيد لصيانة العلاقات بين الرجل والمرأة على النحو الذي يحول أي تعبير عن هذه العلاقة في المجالات غير المشروعة» (الأمين، ١٩٦٦، ١٣).

ناهيك عن أن الإسلام اعتبر الزواج من قبيل العبادة، هذا الأمر جعل أبناء المسلمين أكثر تبكيرًا في زواجهم لأنه يعد عبادة، ولأنه يكثر سواد المسلمين ويضمن بقاء النوع الإنساني على سطح المعمورة. أضف إلى ذلك أن الإسلام حث أولياء الأمر على تزويج أبنائهم في مرحلة مبكرة «من ولد له ولد فليحسن اسمه وأدبه، فإذا بلغ فليزوجه، فإن بلغ ولم يزوجه فأصاب إثمًا فإثمه على أبيه» (الحسيني، د.ت.ن، ١٣٣).

والإسلام عندما يحث أولياء الأمر على إرغام أبنائهم على الزواج المبكر فهذا دليل على أن الإسلام يدعو، إلى التبكير في الزواج، ولو كان غير ذلك لما خاطب الإسلام الأولياء بل اكتفى بخطاب الشباب فقط، وهذا يدل أيضًا على أن الشاب والفتاة في مقتبل العمر لا يعرفان فوائد الزواج والتبكير فيه كما ينادي به الإسلام لذلك دعا آباءهم وأجدادهم «أولياء الأمر» لأنهم أكثر قدرة على الامتثال لأوامر الله سبحانه وتعالى، وتطبيقها.

٢-٣- التحذير من العزوبة:

حذر الإسلام من العزوبة تحذيرًا شديدًا. واعتبر العزوبة والعزوف عن الزواج يزعزعان كيان الأمة ويوهيان قواها ويصيبان الفرد بألم نفسي حاد، لأن النفس الإنسانية إذا لم يكن لها رادع انخرطت في الملذات والشهوات والاتصال الجنسي غير المشروع. وقد روي عن أبي قلابة قال: أراد ناس من الصحابة أن يرفضوا الدنيا ويتركوا النساء ويترهبوا مما دفع بالرسول

إلى مجافاتهم حيث نزلت تلك الآية بحقهم ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ «المائدة،٨٧».

لقد حض الإسلام الشباب والفتيات على التبكير في الزواج ولا سيما للفتيات لأنهن يتمتعن برقة العاطفة أكثر من الرجال «لقد حث الإسلام كلا الجنسين الذكر والأنثى على الزواج عند البلوغ إلى مرحلته وحذر بصورة أشد تأخير زواج البنت وبين ما يترتب على ذلك من الفساد بما تملكه من قوة الجنس، ورقة العاطفة وسرعة الاندفاع إلى الجريمة والوقوع في شرك الرذيلة». (سركيس، ١٩٨٩، ٤٦٩).

فتعاليم الإسلام واضحة إذ تحض على التبكير في الزواج لأغراض سامية وهي التكاثر وازدياد عدد المسلمين «تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم» (أبو زهرة، ١٩٥٧، ٤٦).

أضف إلى ذلك أنه سنة من سنن الإسلام وآية من آيات الله ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجًا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾. «الروم، ٢١».

كما أن الزواج المبكر للشباب يؤمن لهم السكينة والاستقرار النفسي فلا يعودون يفكرون بالانحرافات الجنسية فقد قال الإمام الغزالي في الزواج «فيه راحة للقلب وتقوية له على العبادة، فإن النفس ملول وهي من الحق نفور» (أبو زهرة، ١٩٥٧، ٤٥).

لكن الإسلام في الوقت نفسه لم يفرض الزواج والتبكير فيه فرضًا على جميع الشباب والفتيات بل هو مكروه على الشباب غير المقتدر الذي يشعر أن في زواجه ضررًا على زوجته وأسرته.

فعندما شجع الإسلام على التبكير في الزواج وحض جميع أولياء الأمر على عدم التغالي بالمهور، وحثهم على إلزام أبنائهم بالزواج كان يفترض منهم القدرة على الإنفاق والوطء.

أما الإنفاق فقد ذكر الله سبحانه وتعالى في الآية (١٥١ من سورة الأنعام) أنه ليس عقبة أمام الشباب، لأن الله تعهد لهم أن يفتح لهم باب العمل والرزق تبقى القدرة على الوطء وتحمل الجسم، والصحة فيجب أن تكون جيدة. أما إذا كانت غير ذلك فالزواج مكروه، لأنه يحدث ضررًا على الطرف الآخر.

الخلاصة:

إن سن الزواج في الأمم البدائية كان مبكرًا خاصةً وأن حياتهم كانت بسيطة تعتمد على الصيد والرعي، ولم يكن الزواج عندهم مسألة صعبة تتطلب التخطيط والدراسة، فالمهر مجموعة من الحيوانات أو ما يصطاده، إذ ترغب الفتاة بالشاب

المتين القوي المصارع. وتكون الأفضلية له باختيار من يشاء من الفتيات.

وفي فترة الجاهلية حيث انقسمت تلك الأقوام إلى فئتين وهما عرب الجاهلية وحضر الجاهلية. فبينما عرب الجاهلية كان زواجهم مشاعيًا ومبكرًا ومدبرًا يعود القرار فيه لزعيم القبيلة، ولم يكن للشاب أو الفتاة رأي في ذلك.

فإن حضر الجاهلية استقروا بمساكن ترابية بدلاً من الكهوف ولم يشهدوا تطورًا في شكل الزواج بل استمروا بالأشكال المتنوعة من الزواج وبقي الزواج مبكرًا لكن قرار الزواج صار إلى الأب. وانتقل الشباب والفتيات من ظلم إلى ظلم آخر.

بينما في الإسلام إذ أتت تعاليمه واضحة محددة حرمت كل الأشكال السارية للزواج بالجاهلية ولم يبق إلا النوع الذي نعرفه في الوقت الحالي.

تلك التعاليم رغبت بالزواج والتبكير فيه وحذرت من العزوبية والتأخر في الزواج ولاسيما للفتيات. لكنها في الوقت نفسه حددت المواضع التي يصح فيها الزواج المبكر، وهي القدرة الجسدية لكليهما بالدرجة الأولى وإن كانا صغيرين وتأتي المقدرة المالية في الدرجة الثانية وإن لم تشكل في نظر الإسلام عقبة كبيرة في وجه الشباب.

المراجع:

١ - سركيس، عادل أحمد. الزواج وتطور مجتمع البحرين. القاهرة. مكتبة مدبولي، ١٩٨٩، ٤٢٠ .

٢ - كحالة، عمر رضا. الزواج، دمشق، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥، ٢٧ .

٣ - سركيس، مرجع سابق، ١٩٨٩، ٤٥٧.

٤ - كحالة، مرجع سابق، ١٩٨٥، ٢٤٩.

٥ - أوسترمارك، إدوارد ، قصة الزواج، ترجمة: عبد المنعم الزيادي، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ١٩٧٥، ٤٥٧ .

٦ - الترمانيني، عبد السلام، الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام: دراسة مقارنة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤، ١٤١ .

٧ - كحالة، مرجع سابق، ١٩٨٥، ٢٦٢.

٨ - الترمانيني، مرجع سابق، ١٩٨٤، ١٢١ .

٩ - أوسترمارك، مرجع سابق، ١٩٧٥، ٣٨ .

١٠ - أوسترمارك، مرجع سابق، ١٩٧٥، ٣٨ .

١١ - الترمانيني، مرجع سابق، ١٩٨٤، ٦٣ .

١٢ - أوسترمارك، مرجع سابق، ١٩٧٥، ٥١ - ٥٢ .

١٣ - أوسترمارك، مرجع سابق، ١٩٧٥، ٤٨ .

١٤ - أوسترمارك، مرجع سابق، ١٩٧٥، ٥٠ .

١٥ - كحالة، مرجع سابق، ١٩٨٥، ٢٣٤ .

١٦ - أوسترمارك، مرجع سابق، ١٩٧٥، ٣٧ .

١٧ - أوسترمارك، مرجع سابق، ١٩٧٥، ٤٧ .

١٨ - أوسترمارك، مرجع سابق، ١٩٧٥، ٤٨ .

١٩ - حطب، زهير، تطور بنى الأسرة العربية والجذف التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة، ط٣، بيروت، دار الإنماء العربي، ١٩٨٣، ٤٠ .

٢٠ - غريب، جورج، الجاهلية: أدب وفن وتاريخ، ط٣، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٨، ٦٣ .

٢١ - حطب، مرجع سابق، ١٩٨٣، ٤٠.

٢٢ - الترمانيني، مرجع سابق، ١٩٨٤، ١١٠ .

٢٣ - الترمانيني، مرجع سابق، ١٩٨٤، ١٦١ .

٢٤ - عباس، عبد الهادي، المرأة والأسرة في حضارات الشعوب وأنظمتها، الأجزاء الثلاثة، دمشق، دار طلاس، ١٩٨٧، ٣٩٢ .

٢٥ - الترمانيني ، مرجع سابق، ١٩٨٤، ٣٩٢ .

٢٦ - حطب، مرجع سابق، ١٩٨٣، ٥٦ .

٢٧ - حطب، مرجع سابق، ١٩٨٣، ٥٧ .

٢٨ - حطب، مرجع سابق، ١٩٨٣، ٥٤ .

٢٩ - سابق، السيد، فقه السنة، ج٢، القاهرة، مكتب دار التراث، د.ت.ن، ١٢٨ .

٣٠ - القرآن الكريم، النور، الآية ٣٢.

٢١ - القرآن الكريم، الأنعام، الآية ١٥١.

٢٢ - جنيدي، محمد فريد، أزمة الزواج في مصر: أسبابها، نتائجها، علاجها، القاهرة، مطبعة حجازي، ١٩٣٣.

٢٣ - القرآن الكريم، يوسف، الآية ٥٣.

٢٤ - جنيدي، مرجع سابق، ١٩٣٣، ١٥.

٢٥ - الأمين محمد حسن، الزواج المبكر، مجلة المجلة، جدة، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، العدد ٨٤٩، ١٩٩٦، ١٢.

٢٦ - الحسيني، مبشر الطرازي، المرأة حقوقها في الإسلام، بيروت، دار الكتب العلمية د.ت.ن، ١٣٣.

٣٧ - القرآن الكريم، المائدة، الآية ٨٧.

٢٨ - سركيس، مرجع سابق، ١٩٨٩، ٤٦٩.

٢٩ - أبو زهرة، محمد، الأحوال الشخصية، ط٢، د.ت.ن، مطبعة مخيمر، ١٩٥٧، ٤٦.

٤٠ - القرآن الكريم، الروم، الآية ٢١.

٤١ - أبو زهرة، مرجع سابق، ٤٥.

٤٢ - الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ج٧، ط٢، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٩، ١٩٨٢.

❖ ❖ ❖

ما الأدب؟

تأليف: جوناثان كالر
ترجمة: رشاد عبد القادر ❊

مَا الأَدَب؟ قد تَحْسَب أنْ يكون هذا السؤال سُؤالاً مركزياً للنظرية الأدبية، ولكن في واقع الأمر، لم يَبْدُ أنّه يَهمُّ كثيراً. لِمَ يجب هذا؟

يَظْهَر أنْ ثمة سببَيْن رئيسَيْن. أولاً، ما دَامَتْ النظرية ذاتها تُمَازِج الأفكار من الفلسفة، وعلم اللغة، والتاريخ، والنظرية السياسية، والتحليل النفسي، فلِمَاذا ينبغي على المُنَظِّرينَ القَلَق ما إذا كان النص الذي يَقرؤونه هو نص أدبي أمْ غير أدبي؟ ثَمَّةَ دائرَة كاملة من المشاريع النقدية لأساتذة الأدب وطُلاَّبِه في الوقت الحاضر، وكذلك المَوْضوعَات لقراءتها والكتابة عنها - كـ «صُوَر المرأة في بدَايات القرن العشرين» - حيث

(❊) رشاد عبد القادر: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الأدبية والنقد الأدبي المترجم. له عدة أبحاث منشورة.

يمكنك تناول الأعمال الأدبية وغير الأدبية. يمكنك دراسة روايات فيرجينا وولف أو سير فرويد (في تحليله للحالات المرضية) أو كلتيهما، ولا يبدو التّمييز بينهما تَمْييزًا فاصلاً منهجيًا. لا يعني هذا أنّ جميع النصوص متكافئة بهذه الطريقة أو تلك: إذْ تُعَدّ بعض النصوص - لهذا السبب أو ذاك - أكثر غِنًى، وقوّة، أكثر نموذجية، وإثارة للجدل، وأكثر مركزية. إلاّ أنّه يمكن دراسة الأعمال الأدبية وغير الأدبية سَوِيًا وبطرق مُتَشَابِهة.

الأدبية خارج الأدب

وثانيًا لم يَبْدُ التَّمْيِيز أساسيًا لأنّ أعمال النظرية قد كشفت عَمَّا يُدْعى ببساطة «أدبية» الظّواهر غير الأدبية (أو طابعها الأدبي). إذْ تَبَيَّنَ أنّ الخواص التي كانت تُعَدّ عادةً خَوَاصَ أدبية، هي حاسمة في الخطابات والممارسات غير الأدبية أيضًا. فقد أخَذَتْ - مثلاً - النقاشاتُ التي دارت حول طبيعة الفَهْم التاريخي، أخَذَتْ كنموذج لها ما يُحيط (بعملية) فَهْم قصة مَا. وعلى نحو مميز، لايقدم المُؤرّخُونَ تفسيرات مماثلة لتفسيرات العلم التنبؤيّة: إذْ لا يمكنهم إثبات أنّه حينما يحدث X و Y سيظهر Z حَتْمًا. وما يفعلونه هو، بالأحرى، إثبات كيف أنّ أمرًا مَا يفضي إلى آخر، كيف حَدَثَ أنْ اندلعت الحرب العالمية الأولى، لا لِمَ وَجَبَ عليها أنْ تَقَع. ومن ثَمَّ، فأنّ نموذج التفسير التاريخي هو منطق القصص: الطريقة التي تُظْهِر بها قصةٌ كيف حَدَثَ أنْ وَقَعَ شيء ما، حيث تربط بين الحالة الإبتدائيّة، وتطورها، ونتيجتها بطريقة تكون مفهومة ومعقولة.

ونموذج الوضوح التاريخي هو، بإيجاز، السرد الأدبي. فنحن الذين نسمع القصص ونقرأها، جيدون في الحديث عَمَّا إذا كانت الحبكة مفهومة ومتماسكة، أو ما إذا كانت القصة تَبْقَى غير كاملة. وإذا كانت النماذج ذاتها لمَا هو مفهوم ومعقول ولمَا يُعَدُّ بوصفه قصة، تَسِم السرديات الأدبية والتاريخية بسِمَة مميزة، فأنّ التمييز بينهما لا يبدو شأنًا نظريًا مُلحًا. وعلى نحو مماثل، شدد المُنظّرُونَ على أهمية الأدَوَات البلاغية في النصوص غير الأدبية - سواء أكانت توصيف فرويد التحليل النفسي لحالات مرضاه، أم كانت أعمال ذات مُحَاجّة فلسفية - كالاستعارة التي تُعَدّ على أنّها حاسمة في الأدب، ولكنها كثيرًا ما تُعَدّ مَحْض زُخْرُفِيّة في الأنواع الأخرى في الخطابات. وفي إبرازهم الكيفية التي تُشَكّلُ بها المَجَازَاتُ البلاغيةُ التّفْكيرَ داخل الخطابات الأخرى أيضًا، بَيَّنَ المنظرون أنّ ثمة «أدبية» فَعّالة تشتغل في النصوص التي يُفْتَرَض بها أنّها غير أدبية، وبالتّالي، بَاتَ التمييز بين الأدبي وغير الأدبي أمرًا مُعَقّدًا.

ولكن واقعة انني أصف هذا الموقف من خلال التنويه باكتشاف «أدبية» الظواهر غير الأدبية، تشير إلى أنَّ فكرة الأدب لم تزل تلعب دورًا يقتضي تناوله.

أيّ نوعٍ من الأسئلة؟

لقد عُدْنا مرّة أخرى إلى السؤال الأساسي الذي لا مَنَاصَ منهُ: «ما الأدب»؟. ولكن، أيّ نَوْعٍ من الأسئلة هذا السؤال؟ إذا سأله طفل يبلغ من العمر سنوات خمس، فمن السهولة أنْ تجاوب: «الأدب هو: القصص، والقصائد، والمَسْرَحِيَّات». أمّا إذا كان السائل مُنَظِّرًا أدبيًا، فمن الصعوبة بمكان معرفة كيفية تناول التَّسَاؤل. ربما كان سؤالاً عن الطبيعة العامة لهذا الشَّيْء - الأدب - الذي تُدْرِكَان طبيعته جيِّدًا قبل الآن. أيّ نَوْعٍ من الأشياء أو النشاطات يكون الأدب؟ ما الذي يفعله؟ وما يفعله؟ وما الأغْرَاض التي يَخْدمها؟ إذنْ، يُفْهَم من سؤال: «مَا الأدب»؟، أنّه لا يَطْلُب تعريفًا، بل تحليلاً، لا بل مناقشة لماذا يَهْتَمّ المرء بالأدب بأية حال.

ولكن، ربما كان «مَا الأدب»؟ سؤالاً عن الخصائص المُمَيِّزة للأعمال التي تُعْرَف على أنّها أدب: مَا الذي يُمَيِّزها عن الأعمال غير الأدبية؟ ما الذي يُفَرِّق الأدب عن أنْشطة الإنْسان الأخرى أو تَسْلِيَاته؟ ربما سَأَلَ الناسُ هذا السؤال لأنهم كانوا يَتَسَاءلون عن كيفية اتِّخَاذ قَرَار أيّ الكتب هي كتب أدبية وأيّها غير أدبية، ولكن من المحتمل أكثر أنّ لديهم فكرة قبل الآن عمّا يُعَدّ أدَبًا، ويرغبون بمعرفة شيء آخر: هل ثمة سمات جوهرية مُمَيِّزَة تتقاسمها الأعمال الأدبية؟.

إنّه سؤال صعب. وقد تَصَارَعَ المُنَظِّرون معه، لكن من دون نَجَاح جدير بالذكر. والأسباب واضحة: تأتي الأعمال الأدبية في جميع الأشكال والأحْجَام ويبدو أنّ مُعْظَمها لديها ما تشترك به مع الأعمال التي لا تُدْعى عادة أدَبًا أكثر مما تشترك به مع بعض الأعمال المتعارف عليها بوصفها أدَبًا. فـ جين آير لـ شارلوت برونتي، مثلاً، تشبه إلى حد بعيد السيرة الذاتية أكثر من شبهها بالسّونيتة، وقصيدة «حبي شَبيه وردة، حمراء» لـ روبرت بيرنز، تشبه أغنية شعبية أكثر مما تشبه هاملت لـ شكسبير. فهل ثمة خَوَاصّ تتقاسمها القصائد والمسرحيات والروايات، تُمَيِّزها، لِنَقُلْ، عن الأغاني، وكتابة المُحَاوَرَات، والسِّيَر الذاتية؟

اخْتلافَات تاريخية

وإذا نظرنا من منظور تاريخي، فمن شأنه أنْ يُضْفي مزيدًا من التَّعْقيد على السؤال. لقد كتب الناس طيلة خمسة وعشرين قَرْنًا أعمالاً ندعوها في الوقت الحاضر بالأدَب، إلاّ أنّ المعنى الحديث لـ الأدب لا يكاد يتجاوز القَرْنَيْن. فقد كان

الأدب والمصطلحات المماثلة له في اللغات الأوربية الأخرى قبل ١٨٠٠، تدل على «صناعة الكتابة» أو «علم بالكتب». حتى في الوقت الحاضر، عندما يقول العالم: «إنّ أدبيّات نظرية النشوئية كثيرة» فهو لا يقصد أنّ ثمة قصائد وروايات عديدة تُعالج هذا الموضوع، بل يقصد أنّه قد كُتِبَ بخُصُوصه الكثير، والأعمال التي تُدرَّسُ في الوقت الحاضر على أنّها أدب في المُقَرَّرَات التعليمية الإنكليزية أو اللاتينية داخل المدارس والجامعات، كان يَتمُّ التعامل معها ذاتَ يَوْم لابوصفها ضَرْبًا خاصًا من الكتابة بل بكونها أمْثِلَة رَفِيعَة على استخدام اللغة والبلاغة. لقد كانت أمثلة على مقولة أوسع من الممارسات التي تَضْرِب مثلاً على الكتابة والتفكير اللذين يتضمنان: الخُطَب، والمَواعظ، والتاريخ، والفلسفة. ولم يكن يُطلَبُ من الطلاب تَفسير هذه الأعمال، كما تُفَسَّر الأعمال الأدبية في الوقت الحاضر، حيث نبحث عن شرح عمَّا «تدور» حوله هذه الأعمال «فعليًّا». على العكس، كان الطلاب يحفظونها عن ظَهْر قَلْب، ويدرسون قواعدها، ويُحَدِّدُونَ مجازاتها البلاغية، وتَرَاكيبها أو إجْرَاءات مُحَاجَّتهَا. فَمُؤَلَّفٌ كـ الإلياذة لـ فيرجيل، الذي يُدرَّس اليوم على أنّه أدب، كان يَتِمُّ التعامل معه في المدارس بطريقة مختلفة تمامًا قبل ١٨٥٠.

والمعنى الغربي الحديث للأدب بوصفه كتابة تَخَيُّلِيَّة يمكن رَدّه إلى مُنَظّري الرومانسية الألمانية في نهايات القرن الثامن عشر، وإذا أردنا مصدرًا محددًا، يمكن رَدّه إلى كتاب أصدرته بارُونَه فرنسية عام ١٨٠٠، أعني كتاب الأدب من حيث علاقته مع المؤسسات الاجتماعية لـ المدام دو ستال Madam de Staël. ولكن حتى إذا اقْتصرنا على القرنين الأخيرين، فإنّ مقولة الأدب تصبح مقولة زَلِقَة: هل كانت الأعمال التي نَعُدّهَا أدبًا اليَوْم - ولتكن القصائد التي تبدو أنها نُتَف من المحادثة العادية، من دون قافِيَة أو عَرُوض قابل للإدراك - هل كانت سَتُعتَبَرُ بالأدب لـ المدام دو ستال. وحالما نبدأ التفكير في الثقافات غير الأوربية، فإنّ قَضيَّة ما يُعَدُّ على أنّه أدب، تصبح صعبة أكثر فأكثر. ومن المغري طَرْح المسألة والاستنتاج أنّ الأدب هو كُلُّ ما يَتعامل معه مجتمعٌ معيّنٌ بكونه أدبًا؛ نسقًا من النصوص التي يُسَلِّم بها مُحَكَّمُو الثقافة بوصفها تنتمي إلى الأدب.

إنّ مثل هذا الاستنتاج بطبيعة الحال لا يَفِي بالغَرَض كُلّيًّا. فهو يَستَبْدِل الأسئلة بدلاً من حَلِّهَا: فعوضًا عن السؤال «مَا الأدب»؟ سنحتاج إلى سؤال «مَا الذي يحملنا (أو أي مجتمع آخر) على التعامل مع شيءٍ مَا بوصفه أدبًا»؟ ومع ذلك، ثَمَّةَ

مقولات أخرى تشتغل بهذه الطريقة، إذ لا تُحيل إلى خصائص محددة، بل إلى المعايير المُتغيِّرة للمجموعات الاجتماعية. لنأخذ سؤال: «مَا العُشْبَةُ الضَّارة»؟ هل ثمة جوهر كـ «كون الشيء ضارًا»: شيئٌ خاصٌ، مَا لا أعرفه، تتقاسمه الأعشاب الضَّارَّة بحيث يُمَيِّزها عن غير الضَّارَّة؟ إنّ أيّ أمرئ يقوم بالمساعدة في إزالة الأعشاب الضَّارَّة من الحديقة، يعرف كَمْ هو صعب معرفة العُشْبَة الضارة من غيرها، وربما تسائل إنْ كان ثمة سرّ ما. مَا السرّ؟ كيف تُمَيِّز عُشْبَة ضارّة؟ حسنًا، السرّ هو أنْ ليس ثَمَّة سرّ. فالأعشاب الضَّارَّة هي ببساطة أعشاب لا يريد البُستاني أن تنمو في حديقته. وإذا كنت فضوليًا حول الأعشاب الضَّارَّة، وتبحث عن طبيعة «كون الشيء ضارًا»، أو إذا بحثت عن صفات شكلية أو فيزيائية مُمَيِّزة تجعل من الأعشاب ضارّةً، سيكون مَضْيَعَة للوقت إنّ سَعَيْتَ إلى استقصاء طبيعتها البيولوجية. وسيكون عليك - بدلاً من ذلك - القيام بتحقيقات تاريخية واجتماعية وربما سيكولوجية، حول أنواع الأعشاب التي يَرَى فيها مجموعات متباينة من البشر وفي أمكنة مختلفة، بوصفها أعشابًا غير مرغوب فيها.

ربمــا كــان الأدب شــأنه شــأن العُشْبَة الضّارّة.

إلاَّ أنّ هذا الجواب لا يُبَدِّد السؤال. إنّه يُغَيِّره إلى: «مَا الذي ينطوي عليه التعامل مع شيء ما بوصفه أدبًا في ثقافتنا»؟

التعامل مع النصوص على أنها أدب

لنفترض أنك تُصادف الجُمْلَة التالية:

We dance in a ring and suppose.
But the Secret sits in the middle
and knows.

مَا هذه الجُمْلَة، وكيف تعرف ذلك؟

ممَّا له شأنه، وإلى حدّ كبير، هو أين تلتقي بهذه الجُمْلَة مُصادفةً. إذا كانت هذه الجُمْلَة مَطْبُوعة على قُصاصَة بداخل كعكة الحظ المُحلاَّة الصِّينيَّة، قد تظُنّ بحقٍّ على أنها حَظّ مُبْهَم على نحو استثنائي، ولكن حينما تُقدّم (كما الحال هنا) بكونها مثالاً، فإنك ستبحث بتَلَهُّف عن الاحتمالات ضمن استخدامات اللغة المألوفة لك. فهل هي أُحْجِيَّةٌ تَسْأَلُنَا أنْ نَحْزر السِّرّ؟ أو ربما كــانت إعْلانًا عــن شــيء مَا يُدْعى بـ«السِّرّ»؟ تُسْجَع الإعْلانَات عـادةً - Winston tastes good, like a cigarette should' - وقد باتت مُبْهَمة أكثر فأكثر وهي تحاول إثارة جمهور مُتْخَم. ولكن تبدو هذه الجُمْلَة مفصولة عن أيّ سياق عملي ممكن تخيله بسهولة، بما فيه سياق بيع مُنْتَج مَا. إنّ هذه الواقعة، وكذلك واقعة أنّ هذه الجُمْلَة مُقَفَّاة وبعد الكلمتين في

المطلع، يتبع إيقاع لتواتر المقاطع المنبورة وغير المنبورة (round in a ring and suppose)، تَخْلُقَانِ إمكانية أنْ تكون هذه الجُمْلَة شِعْرًا، ومِثَالاً عن الأدب.

مع ذلك، ثَمَّةَ أُحْجِيَّة هنا: فَوَاقِعَةُ أنْ ليس لهذه الجُمْلَة مضمون عملي جَلِيّ هي التي تخلق بالدرجة الأولى إمكانية أنْ تكون هذه الجملة أدَبًا، ولكن، أليس من الممكن تحقيق ذاك التأثير من خلال نزع جُمَل أخرى من السياقات التي تُظْهِر بوضوح ما تفعله (هذه الجُمَل)؟ لنفترض أنَّنا قَبَسْنَا جُمْلَةً من كُتَيِّب إرْشَادَات، أو من وَصْفَة (لِتَحضِيرِ طَعَام)، أو من إعلان، أو من جريدة، ودَوَّنَّاهَا لوحدها على صَفْحَة:

Stir vigorously and allow to sit

five minutes.

(حرِّك بقُوَّة واتركـ(ـه) يرقد لخمس دقائق).

هل هذا أدب؟ هل جعلت منه أدبًا من خلال اقتطافه من السياق العملي لوَصْفَة؟ مِنَ المُحْتَمَل (أنني فعلت ذلك)، ولكن نادرًا ما يكون ذلك واضحًا. إذْ يبدو أنْ ثمة شيء ناقص؛ ويظهر أنّ الجملة ليست لديها المَوَارِد (الكافية) كَيْمَا تَشْتَغِل عليها. وكَيْمَا تَجْعَلَهَا أدبًا رُبَّمَا اقْتَضَى منك الأمر تَخَيُّل عنوان حيث سَتَطْرَحُ علاقَتَهُ مع بيت الشِّعْر مشكلةً وتمارس التَّخَيُّل: (ليكن العنوان) مثلاً، «السِّرّ»، أو «خُلُق الرَّحْمَة».

قد يكون مثل هذا الأمر مفيدًا، ولكن يظهر أنّ جُزْءًا من جُمْلَة كـ «قطعة حلوى على الوسادة في الصباح» أوْفَرُ حَظًّا كي تغدو أدبًا، ذلك أنَّ إخْفَاقها في أنْ تصبح أيّما شيء بإسْتِثْنَاء صورة، يسترعي ضَرْبًا معيّنًا من الانْتِبَاه، ويستدعي التَّأمُّل. وهذا هو شأن الجُمَل التي تقدِّم العلاقةُ القائمةُ بين شكلها ومحتواها، زَادًا كَامِنًا للفكر. من هنا، قد تكون الجُمْلَة الافتتاحية في كتاب فلسفي، من وجهة نظر منطقية لـ و.ف. كوين، قصيدة على نحو يمكن تصورها:

A curious thing

about the ontological problem is its

simplicity

(الشيء اللافت حول المشكلة الوجودية هو بساطتها).

مدوّنة بهذا الشكل على صفحة، ومُحَاطَة بحَوَاشي الصمت التي تلقي الرعب في النفس، يمكن لهذه الجُمْلَة أنْ تَلْفت ضَرْبًا معيّنًا من الانْتِبَاه الذي يمكننا أنْ ندعوه أدبيًّا: اهْتِمام بالكلمات. علاقة بعضها مع بعض، وتضميناتها، لا سيَّما اهْتِمام بالكيفية التي يتَّصل بها ما يُقال بالطريقة التي يُقال بها. أعْنِي أنّ الجُمْلَة تبدو قادرة، مُدَوَّنَة بهذا الشكل، على أنْ تَلْتَزِم بفكرة حديثة معيّنة عن القصيدة وأنْ تستجيب لنوع من الاهْتِمام الذي يرتبط في الوقت الحاضر مع الأدب. إذا كان ينبغي لأحدهم قول هذه الجملة لك، ستتساءل

«ما الذي تَعْنيه»؟ ولكن، إذا اعتبرت هذه الجملة على أنها قصيدة، فلن يكون السؤال ذاتــــه تمامًا: ليــس مَا يَعْنيه المتحدِّث أو المؤلِّف إنما مَا الذي تَعْنيه القصيدة؟ كيف تستغل هذه اللغة؟ مَا الـــذي تفعله هذه الجُمْلَة؟

معزولتان لوحدهما في البَيْت الأول، قد تُثير المفردتان «الشيء اللافت» سؤالَ: مِمَّ يكون الشيء لافتًا ولأيِّ غرض. إنّ سؤال «مَّـــا الشيء»؟ واحـــد من المشـــاكل الأنطولوجية؛ وهو علم الوجود أو دراسة تتعلق بما يُوجد. ولكن مفردة «الشيء» في عبارة «الشيء في اللافت» ليست شيئًا ماديًا بل هي شيء مَا كعلاقة أو مظهر يَبْدُو أنهما لا يوجدان بالطريقة ذاتها التي يوجد بها حجر أو منزل. تُبَشِّر الجملة بالبساطة ولكن يبدو أنّها لا تمارس ما تُبَشِّر به، وتُوَضِّح، في الْتِبَاسَات الشيء، شيئًا مَا من تَعْقيدَات الوجود الحَصينة. ولكن ربما كانت بساطة القصيدة عينها – واقعة أنّها تقف بعد مفردة «بساطة»، وكأنّه ليس ثمة حـــاجـــة لقـــول المزيد – تضـــفي بعض المصداقية على تأكيد البساطة غير القابل للتصديق. على أيَّة حال، معزولة بهذه الطريقة، يمكن للجـملة أنْ تُسْـفـر عن ضَرْب من نشاط التفسير المُرْتَبِط مع الأدب؛ ذاك الضَّـرْب من النشـاط الذي طَبَّقْتُه هنا.

مَا الذي يمكن لهذه التجارب – الفكْر أنْ تخبرنا به عن الأدب؟ إنها تقترح، قَبْلَ كُلِّ شَيْء، أنّ اللغـة حـينمـا تُجَـرَّد من السياقات الأخرى، وتُعْزَل عن الأغراض الأخرى، يمكن تفسيرها بوصفها أدَبًا (رغم أنّه يجب عليها أنْ تمتلك بعض الخَوَاصّ التي تجعلها تستجيب لمثل هذا التفسير). إذا كان الأدبُ اللغةَ وقد نُزِعَت من سياقها، وجُرِّدَت من الوظائف والأغراض الأخرى، فهو ذاته سياق يُعَزِّز ضُرُوبًا خاصّة من الاهتمام ويُثيرها. مثلاً، يَهْتَمّ القُرَّاء بالتعقيدات الكامنة ويبحثون عن المعاني المُضمرة، من دون الافتراض، لنَقُلْ، إنّ المنطوق يُعْلِمهُمْ بعمل شيء ما. أنْ تصف الأدب هو أنْ تُحَلِّل نسقًا من الافتراضات والعمليات التفسيرية التي قد يُطَبِّقها القُرَّاء على مثل هذه النصوص.

أعراف الأدب

إنّ أحد الأعراف أو الميول ذات الصلة، والذي نشأ عن تحليل القصص (بدءًا من الحكايات الشخصية إلى الروايات الكاملة) يُعْرَف بالاسْم الكَالح لـ «المبدأ التعاوني المُحْـمِيّ بإفـراط» إلاّ أنّه في واقع الأمر بسيط نَوْعًا ما. يستند التواصل إلى العرف الأسـاسي الذي مـفـاده أنّ المشـاركين يتعاونون بعضهم مـع بعض، لذَا فـإنّ مـا يقـوله شـخص لآخـر يكون ذا صلة (بالحديث) على الأرجح. إنْ سألتك فيما

إذا كان جورج طالبًا جيدًا واجبت: «إنّه عادةً مُراعٍ للمَوْعِد»، فانني أُدْرِكُ جوابك من خلال افتراض أنك متعاون وتقول شيئًا يَمُتّ بِصلَةٍ إلى سؤالي. وبدلاً من التذمر قائلاً: «لم تجاوب على سؤالي»، قد استنتج أنك جاوبت ضِمنيًا وأشَرْت إلى أنّ ليس ثمة إلاّ إيجابيات قليلة لتقولها عن جورج كطالب. أعني، أفترض بأنّك متعاون إلاّ إذا كان ثمة بَيِّنَة تفرض بالقوة عكس ذلك.

يمكن النظر - الآن - إلى السرديات الأدبية من حيث أنّها أعْضَاء في فئة أوسع من القصص؛ «النصوص التي تَتَكَشَّف عن السرد»، وكذلك المنطوقات، التي لا تكمن صلتها بالمُسْتَمِعينَ في المعلومات التي تنقلها بل تكمن في «قدرتها الإِخْبَارِيَّة tellability». وسواء كنت تُخبِر صديقًا حكاية أو تكتب رواية للأجيال القادمة، فأنت تقوم بشيء ما مختلف، لنَقُلْ، عن الشهادة في المحكمة: إذْ تحاول أنْ تُنْشئ قصة تَبْدُوَ لِمُسْتَمِعك «جَديرة بذلك»؛ حيث تمتلك نوعًا من الفكرة الأساسية أو الفحوى، وتُسَرّي عن (المستمعين) وتمنحهم الحُبُور. ومَا يَفْصِل الأعمال الأدبية عن النصوص الأخرى التي تَتَكَشَّف عن السرد، هو أنّها قد خضعت لعملية الإِخْتِيَار: فهي تُطْبَع، ويُعَاد النَّظَرَ فيها، ويُعَاد طبعها، بحيث يتناولها القارئ وهو على يقين أنّ الآخرين وجدوا أنّها مَبْنِيّة كما ينبغي وأنّها «جَديرة بذلك». لذا فإنّ المبدأ التعاوني للأعمال الأدبية «محمي بإفراط». يمكن أن نَتَغَافَل عن الأشياء الضَّبَابِيَّة وعن الاعَلاقِيَّة الجليّة القائمة بينها، من دون الافتراض أنّ ذلك ليس له معنى. ويفترض القُرَّاء أنّ تَعْقيدات اللغة في الأدب لها غرض تَوصِيلِيّ بِالنَّتِيجَة، وعوضًا عن التصور أنّ المتحدث أو الكاتب غير متعاون، كما قد يكون عليه الأمر في سياقات الكلام الأخرى، يكافح القُرَّاء لتفسير العناصر التي تهزأ بمبادئ التَّوَاصُل الفَعَّال في سَبيل هدف تَوصِيلِيّ أبْعَد. إنّ «الأدب» نَعْت مُؤَسَّسَاتي يسمح لنا بالتوقع أنّ نَتَائِج مَسَاعينَا في القراءة ستكون «جَديرة بذلك». ويَنْجُم الكثير من سمات الأدب عن استِعْداد القُرَّاء على الاهتمام، واستكشاف الإِلْتِبَاسَات، وعدم السؤال على الفور: «مَا الذي تعنيه بذلك»؟

يمكن الاستنتاج، أنّ الأدبَ فِعْلُ كلامٍ أو حادثة نصية يَبْعَث على ضُرُوب محددة من الاهتمام. وهو يُغَايِر الأنواع الأخرى من أفعال الكلام كـ نقل المعلومات وطرح الأسئلة والبَرّ في الوعود. ومَا يحمل القُرَّاء على التعامل مع شيء ما بوصفه أدَبًا هو أنهم يجدونه غالبًا في سياق يُعَيِّنه بوصفه أدَبًا: في ديوان شِعْر أو في باب مجلة، في المكتبة العامة، أو في مكتبة لبيع الكتب.

أحْجِيَـةٌ

ولكن لدينا أُحْـجِـيَّة اخـرى هنا . أليس ثمة أساليب خاصّة في تَنْظِيم اللغة تفيد أنْ هذا الشيء أدب؟ أمْ أنّ واقعة معرفتنا بكون هذا الشيء أدب هي التي تحملنا على أنْ نُوليه نَوْعًا من الاهتمام الذي لا نُوليه للصَّحِيفَة كيما نجد فيها، من ثَمَّ، ضُرُوبًا خاصّة من التنظيم والمعاني المضمرة؟ ينبغي أنْ يكون الجواب أنّ الحالتين كلتيهما تَجْريَان حَتْمًا: أحْيَانًا يكون للشيء سمات تجعله أدَبِيًا وأحْيَانًا أخرى يحملنا السياق الأدبي على التعامل معه بوصفه أدَبًا. ولكن لا تجعل اللغة المُنْتَظِمة جدًا من شيء مَا أدَبًا بالضرورة: إذْ ليس ثمة شيء أكثر نَمَطِيَّة من دليل الهاتف. ولا يمكننا جعل أيّة قطعة لغة أدَبًا بمجرد أن نطلق عليه اسم الأدب: لا يمكنني أنْ ألتقط مُقَرَّري التعليمي القديم في الكيمياء وأنْ أقرأه على أنّه رواية.

فمِنْ جانب، ليس «الأدب» مجرد إطار نضع فيه اللغة: لن تُصَار كل جملة إلى أدب إذا دَوَّنّاهَا على صفحة كقصيدة. ولكن، مِنْ جانِب آخر، ليس الأدب مجرد ضَرْب خاصّ من اللغة، إذْ لا تتباهى الكثير من الأعمال الأدبية بتباينها عن الأنواع الأخرى لِلُّغَة؛ فهي تشتغل بطرق خاصّة بِفِعْلِ أنّها تَتَلَقَّى اهتمامًا خاصًّا.

لدينا بنية معقدة هنا. نحن نتعامل مع منظورين متباينين يتداخلان، ويتقاطعان، لكن يبدو أنّهما لا يُحَقِّقَانِ تركيبة (واحدة). يمكننا أنْ نَعُدّ الأعمال الأدبية بوصفها لغة ذات خصائص وسمات معينة، كما يمكننا أنْ نَعُدّ الأدب بوصفه نتاجَ الأعراف وضَرْب معين من الاهتمام. إذن، لا واحد من المنظورين يُدْمِج الآخر بِنَجاح، وينبغي على المرء أنْ يَنْتَقِلَ بينهما. أتناول (فيما يلي) خمس نقاط طرحها المُنَظِّرُونَ حول طبيعة الأدب: ومع كل نقطة من هذه النقاط تنطلق من منظور معين ولكن يجب، في النهاية، أنْ تُدْخِل في حسابك المنظور الآخَر.

طبيعة الأدب

١ - الأدب بوصفه «صَدَارةَ» اللغة

كثيرًا ما يُقال أنّ «الأدبية» تَتَرَبَّع فوق الجميع في تنظيم اللغة الأمر الذي يجعل من (لغة) الأدب مُمَيَّزةً عن اللغة التي تُسْتَخدم في الأغراض الأخرى. والأدب هو اللغة التي «تَتَصَدَّر» اللغة ذاتها: يجعلها غريبة، يدفعها أمامك - «أنظر! أنا لغة»! - بحيث لايغيب عن بالك أنك تتعامل مع لغة مُشَكَّلَة بطرائق غريبة. وعلى وجه التخصيص، يُنَظِّم الشِّعْرُ مستوى الصوت لِلُّغَة بحيث يجعلها شيئًا تَحْسُب حِسَابَهُ. فيما يلي مطلع قصيدة لـ **جيرارد مانلي هابكِتر** تحت عنوان «إنْفارْ سْنيد» :Invarsnaid

The darksome burn, horseback brown,
His rollrock highroad roaring down,
In coop and in coomb the fleece of his foam
Flutes and low to the lake falls home.

إنّ صَدارةَ الأسلوب (الشكل) اللغوي - التكرار المَوْزُون للأصوات في ...burn - 'brown...rollrock roaring إضافةً إلى المُركَبات الفعليّة كـ rollrock، تُوَضِّح أنّنا نتعامل مع لغةٍ مُنْتَظِمة لتلفت الانتباه إلى البِنَى اللغوية ذاتها.

ولكن من الصحيح أيضًا أنّ القُرَّاء لاينتبهون في حالات عديدة إلى الأسلوب اللغوي إلاّ إذا كان الشيء مُعيّنًا على أنّه أدب. فأنت لا تُصْغي حينما تقرأ نَثْرًا نَمُوذَجيًا. ستجد أنّ سَجْع هذه الجملة نادرًا ما يَطْرُق سَمْع القارئ؛ ولكن إذا ظهر سَجْع فَجْأة، فإنه يجعل من الإيقاع شيئًا تَسْمَعُه. يحملك السَّجْع - وهو ميزة متعارف عليها لـ «الأدبية» على ملاحظة الإيقاع الذي كان هناك منذ البدء. وحينما يُؤَطر نص بوصفه أدَبًا، فنحن مَجْبُولُونَ على مراعاة نمط الأصوات التي نَتَجَاهَلُهَا بوجه عام وكذلك الضروب اللغوية الأخرى.

٢ - الأدب بوصفه تَكَامُلاً داخليًا للُغَة

الأدب هو اللغة حيث تُفضي العناصر والمُكَوِّنات المتنوعة للنص، إلى أنْ تكون على علاقة معقدة. وحينما أتَلَقَّى رسالة تطلب مساهمة لأجل قضية جديرة بالمساهمة، فمن المُسْتَبْعَد أنْ أجد فيها الصوتَ صَدَى للمعنى، ولكن ثَمَّةَ في الأدب علاقات - التَّعْزيز أو التَّغَايُر والتَّنَافُر - بين بِنَى المستويات اللغوية المتباينة: بين الصوت والمعنى، وبين التنظيم النحوي والأنماط الثيمية. فالسَّجْع من خلال الجمع بين مفردتين (suppose/knows)، يجعل من معانيها على علاقة بعضها مع بعض (فهل knowing، نَقيض supposing)؟.

لكن من البَيِّن أنْ لا (١) ولا (٢) أو كليهما سَوِيًا، يُقَدِّم تعريفًا للأدب. لا يتصدر الأدبُ جَميعه اللغةَ كما يقترح (١) (لا تقوم روايات عِدّة بذلك)، واللغة التي تتلعثم ليست أدبًا بالضرورة. فالأُغلوطة(*) (Peter Piper picked a peck of pickled peppers) نادرًا ما تُعَدّ أدبًا، مع أنّها تلفت الانتباه بوصفها لغة وتجعلك تَتَلَعْثَم. وكَثيرًا ما تَتَصَدَّر الأدَوَات اللغوية في الإعلانات على نحو صارخ أكثر القصائد الغنائية وقد تتكامل داخليًا المستويات البِنَائيّة المختلفة على نحو أكثر تَحَكُّمًا. يستشهد أحد المُنَظِّرينَ البارزين، رومان ياكبسون، لا بِبَيْتٍ من قصيدة غنائية بل بشعار سياسي: I Like Ike في حملة دوايت د. («آيك») إزينهاور الانتخابية الرئاسية في أمريكا، بوصف هذا الشعار

مثالَهُ الأساسي عن «الوظيفة الشعرية». فمن خلال التّلاعبُ بالكلمات، يُحْجَب هنا المفعول به (Ike) الذي يقع عليه فعل الحُبّ (like) والفاعل (I) الذي يقوم بفعل الحُبّ (Liking)، في الفعل (الحُبّ) (Like): فكيف لي أن لا أحبّ «آيك» لَمَّا كنت أنا (I) وآيك (Ike) مَشْمُولَانِ في Like؟ يبدو أنّ لُزُوم حُبّ آيك، عبر هذا الإعلان، مَحْفُور في بنية اللغة ذاتها. إذن، لا لأنّ العلاقات بين المستويات المتباينة لِلُغَة وثيقة الصلة في الأدب وحده بل لأنّه من المحتمل أكثر أنْ نبحث في الأدب ونستخدم العلاقات بين المعنى أو الثيمة وبين النحو وأن نجد التكامل الداخلي والهارموني والتّوتّر أو التنافر، في سَعْيِنَا لِفَهْم الإسهام الذي تقدّمه العناصر جميعها في أثر الكُلّ.

لا تُقَدّم توصيفات «الأدبية» المُرَكَزة على صدارة اللغة أو تكاملها الداخلي، الاخْتِبَارَات التي تُمَكّن، لِنَقُلْ مارشيتر من فَصْل أعمال الأدب عن الأنواع الأخرى من الكتابة. وما تقوم به هذه التوصيفات، شأنها شأن معظم المزاعم حول طبيعة الأدب، هو أنْ تُوَجّه الانتباه صوب مظاهر معينة للأدب الذي يزعمون بمركزيته. أنْ تدرس شيئًا مَا بوصفه أدَبًا، على حد قول هذا التوصيف، ينبغي النظر بادئ ذي بدء إلى تنظيم لغته، ولاينبغي قراءته بوصفه مَظْهَرًا من مظاهر (التركيبة) النفسية لِمُؤَلّفه او علــى انّــه مرآة للمجتمع الــذي ينتجه.

٣. الأدب بوصفه تخييلاً

إنّ أحد الأسباب التي تجعل القُرّاء يُولُون الأدب عنايتهم على مختلف أنواعه، هي أنّ لمنطوقاته علاقة خاصّة مع العالَم؛ علاقة ندعوها بـ : «تخييلية». فالعملُ الأدبيُّ حدثٌ لغوي يَتَصَوّر عالمًا ذا طابع خيالي يَضُمّ المتحدِّث، والفاعلينَ، والأحداث، وجمهور مَضْمَر (وهو جمهور يَتَشَكل من خلال ما يَتّخِذهُ العمل (الأدبي، الفني) من قرارات عَمَّا ينبغي شرحه وما الذي يُفْتَرَض أنْ يعرفه الجمهور). تحيل الأعمال الأدبية إلى أفْرَاد مُتَخَيَّلِينَ اكثر من كونهم تَارِيخيِّينَ (ايما بافري، هاكلبري فِنّ)، لكن لا يقتصر الطابع الخيالي على الشخصيات والأحداث. فالسمات التّوجُّهيّة الإشارية لِلُغَة، كما تُدْعَى، التي ترتبط مع موقف المنطوق - كـ الضمائر (I,you) ظُرُوف الزمان والمكان (here, there, now, yesterday, tomorrow) - تعمل بطرائق خاصّة في الأدب. فـ Now في قَصِيدَة (now...gatheing swallows twitter in the skies) لا تشير إلى اللحظة التي دَوّنَ فيها الشاعر تلك الكلمة، ولا إلى لحظة نشرها، بل تشير إلى زَمَنٍ في القصيدة، وفي العالم المُتَخَيَّل لِحَدَثِهَا. كما انّ ضَمِيرُ المُتَكلّم (I) الذي يَظْهَر في قصيدة غنائية -

كقصيدة وردزوث I wondered lonely as a cloud – هو أيضًا ذا طابع خيالي: فهو يشير إلى المُتَحدِّث في القصيدة، الذي ربما كان مختلفًا تمامًا عن الشخص الإمبيريقيّ، وليام وردزورث، الذي كتب القصيدة. (من المحتمل تمامًا أنّ ثمة رَوَابط قوية بين راوي القصيدة ومَا حصل لـ وردزورث في لحظة معينة من حياته. غير أنّ قصيدةً كتبها شخص طَاعِن في السّن قد يكون المتحدث فيها فَتيًّا والعكس بالعكس. ومن المَعْرُوف تمامًا أنّ رُوَاة الرواية، الشخصية التي تقول (I) بينما تسرد القصة، قد تكون لهم خبرات وأحكامًا متباينة تمامًا عن تلك التي تكون لمُؤلّفيها). وعلاقة ما يقوله المُتَحَدِّثُونَ بما يفكر به المُؤَلِّفُونَ، في التخييل، هي دائمًا مسألة تفسير. كذلك هو شأن العلاقة بين الأحداث المَروِيّة والمَوَاقِف في العالَم. ويكون عَادَةً الخطاب ذو الطابع غير الخيالي مَغْرُوسًا في سياق يخبرك بكيفية تناوله: كُتَيِّب تعليمات، تقرير صحافي، رسالة من مُؤَسَّسَة خَيْرِيَّة. رَغْمَ ذَلكَ فإنّ سياق التخييل يترك، وعلى نحو واضح، التَّسَاؤُل عَمَّا يدور حوله التخييل فعليًّا، أمرًا في متناول (التفسير). وليست الإحَالَة إلى العالَم خَاصيَّة الأعمال الأدبية بقدر ما هي وظيفة يفترضها التفسير. إذا أخبرت صديقًا لي: «قابلني في هارد روك كافي غدًا في الساعة الثامنة لتناول العشاء» فإنّه /إنها سيعتبر/ ستعتبر هذا دعوة واقعية (مادية) ويُعَيِّن ما المُحَال إليه زَمَنيًّا ومَكَانيًّا من سياق المنطوق («غــدًا» يعني ١٤ يَنَاير ٢٠٠٢، «الثامنة» تعني ٨ ب.ظ. حسب التوقيت الشرقي). ولكن حينما يكتب الشاعر بن جونسون قصيدة Inviting a Friend to Supper، فإنّ الطابع الخيالي لهذا العمل يجعل من علاقته مع العالَم قضية تفسير: فسياق الرسالة سياق أدبي ويبقى علينا أنْ نُقَرِّر ما إذا كانت القصيدة تصف في المقام الأول مَوَاقف المُتَحدِّث ذي الطابع الخيالي، حيث تختصر أسلوب مُنْصَرِم من الحياة، أم إنّها تقترح أنّ الصداقة والمُتَع البسيطة هي الأكثر أهمية في سعادة الإنسان.

إنّ تفسير مسرحية هاملت، من بين أشياء أخرى، هو تحديد ما إذا كان ينبغي قِرَاءَتها بوصفها تتحدّث، لنَقُلْ، عن مشاكل الأمير الدانمركي، أَمْ أنها تتحدّث عن مُعْضِلاَت نَاس عصر النهضة الذين يُكَابِدون التَّحَوُّلات في مفهوم الذات، أو عن العلاقات بين الرجال وأُمَّهَاتهم بوجه عام، أو كيف أنّ التمثيلات (بما فيها الأدبية) تُؤَثِّر في مشكلة فَهْمنَا لخِبْرَتنَا. وواقعة أنْ ثَمَّةَ إحالات إلى الدانمرك طِيلَةَ المسرحية، لا تعني أنْ تقرأها بالضَّرُورَة على أنها تتحدّث عن الدانمرك؛ إنّه تَفْسِيريّ. يمكننا ربط هاملت بالعالَم بطرائق مختلفة وعلى مستويات مختلفة عِدَّة. إنّ الطابع الخيالي

للأدب يفصل اللغة عن السياقات الأخرى حيث يمكن أنْ تُستَخدَم اللغة فيها وتبقى علاقة العمل (الأدبي) مع العالَم في متناول التفسير.

٤ - الأدب بوصفه موضوعاً جمالياً

إنّ سمات الأدب التي ناقشناها حتّى الآن - المستويات الإضافيّة للتنظيم اللغوي، والإنفصال عن السياقات العملية للمنطوق، وعلاقة الطابع الأدبي بالعالَم - يمكن جمعها سَوِيًا في ظل العُنْوان الشامل: الوظيفة الجمالية للُّغة. إنّ عِلْم الجَمَال هو تاريخيًا تسمية لنظرية الفن وقد انطوَتْ على السجالات حول ما إذا كان الجمال خاصيةً موضوعية لأعمال الفن أمْ هو استجابة ذاتية للمُشاهدين، وكذلك حول علاقة الجميل بالحقيقة والخير.

ففي رأي عمانوئيل كَنْت، المُنَظِّر الرئيسي لعلم الجمال الغربي الحديث، الجمالية هي تسمية للسعي إلى رَأْب الصَّدْع بين العالم المادي والعالم الروحي، بين عالم القوى والأحجام وبين عالم المفاهيم. إنّ الموضوعات الجمالية، كالرسم أو أعمال الأدب، في جَمْعها للشكل الحسيّ (الألوان، الأصوات) والمحتوى الروحي (الأفكار)، تعطي مثلاً عن إمكانية الجمع بين المادي والروحي. وعمل أدبي هو موضوع جمالي لأنّه، مع الوظائف التوصيلية الأخرى المَحْصُورة أو المُعَطَّلة أصلاً، يجذب القُرّاء إلى التفكير في العلاقة المتبادلة بين الشكل والمحتوى.

وللموضوعات الجمالية، في رأي كَنْت ومُنَظِّرين آخرين، «غائية من دون غاية». ثَمَّةَ غائية في تَكْوينها: فهي مكونة بحيث تعمل أجزاؤها سَوِيًا صوب نِهَايَة معينة. إلاّ أنّ النهَايَة هي العمل الفني ذاته، المتعة في العمل (الفني) أو المتعة الناتجة عنه، وليس غاية خارجية معينة. ويعني هذا عمليًا أنْ تَعُدّ نَصًّا مَا بوصفه أدَبًا هو أنْ تتساءل عن إسهام أجزائه في أثر الكل ولكن لا ينبغي تناول العمل (الأدبي، الفني) على أنّه مُقَدَّر له أنْ يُنْجِز غاية معينة، كإخْبَارِنا أو إقْنَاعِنا. فعندما أقول أنّ القصص منطوقات تكمن وَثَاقَة صلتها في «قدرتها الإخْبَارِيَّة»، ألاَحِظُ أنّ ثمة غائية للقصص (الخَوَاصّ التي يمكن أنْ تجعلها «قصص جَيِّدة») ولكن لا يمكن ربط هذا بيسر بغاية خارجية معينة، لذا فأنا أُدَوِّن الجمالي؛ الخاصيَّة المُؤَثِّرة للقصص، حتى غير الأدبية منها. القصة الجيدة قصة مفيدة، تستوقف القارئ أو المستمع بوصفها «جَدِيرة بذلك». قد تُسَلِّي أو تُعَلِّم أو تُحَرِّض، ربما كان لها سلسلة تأثيرات، ولكن لا يمكنك تحديد القصص الجيدة عمومًا بكونها تلك التي تقوم بشيء من هذه الأشياء.

٥ - الأدب بوصفه مُنْشأً تناصياً او انعكاساً ذاتياً

تَنَاقَش المُنظِّرُون الحديثون في أنّ الأعمال (الأدبية، الفنية) مُكَوَّنَةٌ من الأعمال الأخرى: فقد أضحت هذه الأعمال ممكنة من خلال تلك السابقة عليها، حيث تَنَاوَلَتْهَا، وكَرَّرَتْهَا، وتَحَدَّتْهَا، وغَيَّرَتْهَا. تسمى أحيانًا هذه الفكرة بمُسَمَّى مُطَنَب: «التَّناصُّ». فَعَمَلٌ (أدبي، فني) يُوجَد بين الأعمال الأخرى وفي عِدادها، عَبْر علاقته بها. وأنْ تقرأ شيئًا مَا بوصفه أدبًا هو أنْ تَعُدَّهُ بكونه حادثة لغوية لها مَعْنًى بعلاقتها مع الخطابات الأخرى: مثلاً، كقصيدة تلعب على الإحْتِمَالاَت الأخرى التي خلفتها القصائد السابقة او كراوية تَعْرِض البلاغة السياسية لعَصْرِهَا وتَنْتَقِدها. فسونيتة شكسبير «عَيْنَا خَلِيلَتِي لا تشبهان الشمس في شيء» تتناول الاستعارات المَعْمُول بها في التقاليد الأدبية للشِعْر الغَزَلِيّ وتَتَنَكَّر لها («لا أرى مثل هذا الورد في وَجْنَتَيهَا») وترفض هذه الاستعارات كطريقة لَمدْح امْرَأة «حين تسير، تمشي على الأرض». فالقصيدة لها معنى بعلاقتها مع التقاليد الأدبية التي تجعلها ممكنة.

والآن، مُذْ كان قراءة قصيدة بوصفها أدبًا هو إقامة علاقة بينها والقصائد الأخرى، وكذلك مقارنة الطريقة التي تكون فيها مفهومة مع الطرق التي تكون فيها القصائد الأخرى مفهومة ومُغَايَرَتَها بها، فمن الممكن قراءة القصائد بكونها بِخُصُوص الشعر ذاته على مستوى مَا. فهي تؤثّر على إواليات اشتغال الخيال والتفسير الشّعْرِيَّيْنِ. نقابل هُنَا فكرة أخرى لها أهميتها في النظرية الحديثة: أيْ، فكرة «الانعكاس الذّاتي» للأدب. فالروايات هي بِخُصُوص الروايات على مستوى معين، وبِخُصُوص مشاكل وإمْكَانِيَّات تمثيل الخبرة وإضفاء شَكْلٍ ومَعْنًى عليها. إذَنْ، يمكن قراءة مدام بوفاري على أنّها اِسْتكْشاف للعلاقات بين «حياة» إيما بوفاري «الفِعْلِيّة» وبين الطريقة التي تَفْهَمُ بها الرواياتُ التي تقرأها (إيما) الخبيرةَ وكذلك روايةُ فلوبير نفسه. يمكن للمرء أنْ يُسَائِل رواية (او قصيدة) عن الكيفية التي يرتبط بها ما تقوله ضمنيًا عن كون (الشيء) مفهومًا بالطريقة التي هي ذاتها تُوَاصِل أنْ تكون مفهومة.

والأدبُ ممارسةٌ حيث يحاول المُؤلِّفُونَ أنْ يَدْفَعُوا الأدبَ إلى الأمام ويُجَدِّدوه وهو بالتالي على الدَّوَام تَفَكُّر في الأدب. ولكن مرّة أخْرَى، نجد أنّ هذا شيء يمكننا قوله عن الأشْكال الأخرى؛ فقد تستند المُلْصَقَات من حيث معناها، شأنها شأن القصائد، إلى المُلْصَقَات السابقة عليها: فـ «يُبِيدُونَ الحُوت بالأسلحة النووية وحق المسيح»! لا تكون مفهومة من دون «لا للأسلحة

النووية»، و«أنقذوا الحيتان»، و«المسيح يُخلّص»، ويمكن للمرء بلا رَيْب القول أنّ «يبيدونَ الحُوت بالأسلحة النووية وحق المسيح»! هي حَقًا بِخُصُوص المُلصَقات. أخيرًا، إنّ التَّناصّ والانعكاس الذاتيّ للأدب لَيْسَا سمة مُحَدّدة بل صَدَارة مظاهر استخدام اللغة والأسئلة المتعلقة بالتمثيل الذي يمكن ملاحظته في مكان آخر أيضًا.

الخَوَاصّ مقابل التَّبِعَات

في كل حالة من هذه الحالات الخمس، نُقَابِل البنية التي ذكرتها آنفًا: إذْ نتعامل مع ما يمكن وَصْفه بـ خصائص الأعمال الأدبية، تلك السمات التي تُمَيّزها بوصفها أدَبًا، غير أنّنا نتعامل أيضًا مع ما يمكن عَدّه بكونه نَتَائِج ضَرْب مُعَيَّن من الإنْتِباه وظيفة نُضْفِيهَا على اللغة على اعتبارها أدب. ولا منظور، على ما يَبْدُو، يمكنه أنْ يضَمّ غيره ليصبح المنظور الشامِل. كما لا يمكن أن نُصَنِّف خَوَاصّ الأدب لا إلى الخَصَائِص الموضوعية ولا إلى تَبِعَات طُرُق تَأطِير اللغة. ثَمَّةَ سبب رَئِيسِيّ لهذا وقد ظَهَرَ سابقًا في التَجَارِب - الفِكْر قليلة العدد في بداية هذا الدراسة. اللغة تقاوم الأطر التي نَفْرُضها. فمن الصعوبة بمكان أنْ نُصَنِّف بَيْتًا الشعر we dance in a ring... إلى طَالِع كعكة الحظ المُحَلاة أو أنْ نُصَنِّف Stir vigorously... إلى قصيدة حَمَاسِيّة. فحينما نتعامل مع شيء بوصفه أدَبًا، وحينما نَبْحَث عن النمط والتَّرَابُط، ثَمَّةَ مُقَاوَمة في اللغة؛ وينبغي لنا أنْ نشتغل عليها، وأنْ نشتغل معها. أخيرًا، قد تكمن «أدبية» الأدب في تَوَتُّر التَّفَاعُل بين المادة اللغوية وبين تَوَقُّعَات القارئ المتعارف عليها لمَا هو الأدب. ولكن أقول هذا بحَذَر، ذَلكَ أنّ الشيء الآخر الذي تَعَلّمْنَاه من حالاتنا الخمس هو أنّ كل خاصيّة حُدِّدَتْ على أنّها سمة مهمة للأدب تنتهي إلى أنْ تكون سمة غير مُحَدّدة، طالما يمكن تَبَيّنهَا وهي تشتغل في الاستخدامات الأخرى لِلُّغَة.

وظائف الأدب

بَدَأتْ هذه الدراسة بملاحظة أنّ النظرية الأدبية في الثمانينيات والتسعينيات لم تركّز على التباين بين الأعمال الأدبية وغير الأدبية. ومَا قَامَ به المُنَظِّرُونَ هو التَّفَكُّر في الأدب بوصفه مقولة تاريخية وأيديولوجية، وكذلك التَّفَكُّر في الوظائف الاجتماعية والسياسة التي ظُنّ أنّ شيئًا مَا يُدعى بـ «الأدب» يُؤَدِّيهَا. ففي بريطانيا القرن التاسع عشر ظَهَرَ الأدب بوصفه فكرة مهمة إلى أبعد حَدّ، ضَرْب خاصّ من الكتابة مُشْبَع بوظائف عِدّة. ولكونه بَاتَ مَوْضُوعًا لِلتَّعْلِيم في مُسْتَعْمَرَات الإمبراطورية البريطانية، فقد كان مُعَبَّأ بتقديمه لسكان (المُسْتَعْمَرَات) الأصليين تَقْدِيرًا لعظمة بريطانيا ودفعهم لأنْ يكونوا مُشَارِكِينَ مُمتَنّين لمشروع تَارِيخيّ

تَحَضُّرِيّ. أمَّا في الوطن فقد كان يُجَابه الأنانية والمادية اللتين عَزَّزَهُمَا الاقتصادُ الرأسماليُّ الجديدُ، مُقَدِّمًا للطبقات الوسطى والأرستقراطيِّين قيمًا بديلة، ومَانِحًا العمال حِصَّة في الثقافة التي أقْصَتْهُمْ إلى موقع ثانَوِيّ مَادِّيًا. وسَيُعَلِّمُ للحِين التَّقدير النزيه، ويُوَفِّر إحْسَاسًا بالعظمة القومية، ويخلق مُشَارَكَة وجْدانيَّة بين الطبقات، وفي النهاية، يقوم بدور يحل محل الدِّيَانَة التي بَدَتْ أنَّها لم تَعُدْ قادرة على جعل المجتمع متماسكًا.

إنَّ أي نسق نصوص يمكنه فعل ذلك كلّه، سيكون حَقًّا نسقًا خاصًا جدًا. فمَا الأدب الذي ظُنَّ أنّه يقوم بذلك جميعًا؟ إنَّ أحد الأشياء الحاسمة هو بنية خاصَّة للنموذج الذي يشتغل في الأدب. فعمل أدبي مَا - هاملت، مثلاً - هو على نحو مميز قصة شخصية ذات طابع خيالي: إذْ يقدِّم نفسه بطريقة مَا بوصفه يُقْتَدَى به (وإلاَّ لِمَ سَتَقْرَؤُوه)؟، إلاّ أنّه وفي الوقت نفسه ينحدر نحو تحديد مدى ذاك النموذج أو نطاقه؛ من هنا يَأتِي ذاك اليُسْر الذي يتحدَّث به القُرَّاء وَالنُّقاد عن «عالَمِيَّة» الأدب. إنّ بنية الأعمال هي هكذا بحيث يكون من السهل أكثر تناولها بكونها تخبرنا عن «الشرط الإنساني» بوجه عام، من أنْ نُعَيِّن مَا المقولات الأضيق التي تَصِفهَا وتلقي الضوء عليها. فهل مسرحية هاملت هي بخصوص الأمَرَاء، أو نَاس عصر النهضة، أو الشُبَّان الاسْتِبْطَانِيِّين، أو الناس الذين مات آباءهم في ظروف غامضة؟ ولَمَّا كانت هذه الأجوبة كلها تبدو أجوبة غير مرضية، فمن السهولة أكثر أنْ لا يجاوب القُرَّاء عليها، وبالتَّالي يُسَلِّمُونَ بإمكانية العالَمِيَّة. وفي خُصُوصِيَّتهَا، تتحدر الروايات والقصائد والمسرحيات نحو استكشاف عَمَّا هي نموذجٌ له وتدعو إذْ ذاكَ القراء جميعهم أن ينخرطوا في مَآزِق رُوَاة هذه الأعمال وشخصياتها وكذلك أفكارهم.

غير أنّ الجمع بين تقديم العالَمِيَّة وبين التَّوَجُّه نحو جميع أولئك الذين يمكنهم قراءة اللغة، له وظيفة قومية فَعَّالة. يناقش بينديكت أندرسن، في كتابه المَجْمُوعَات المُتَخَيَّلة: تأمُّلات في أصل القومية وانتشارها - وهو عمل عن التاريخ السياسي بَات مُؤَثِّرًا كنظرية - يناقش أنّ أعمال الأدب تلك - لا سِيَّما الروايات - قد ساعدت على خلق المجموعات القومية من خلال تَسْلِيمهَا بجماعة قُرَّاء عريضة وجذبها لها، وعلى الرغم من أنّها مَحْدُودة إلاّ أنها في متناول كل من يستطيع قراءة اللغة من حيث المبدأ. يكتب أندرسنُ: «يَتَسَرَّب التخييل بِهُدُوء وباسْتِمْرار إلى الواقع، مُحْدِثًا تلك الثقة البارزة للجماعة في الغُفْلِيَّة (كَوْن الشَّيْء مَجْهُولَ الاسْم) التي تُعَدّ السمة المميزة للقوميات الحديثة.

«فإنْ تُقدِّم الشخصيات والمتحدثين والحَبْكَةُ وثيمات الأدب الإنكليزي بكونها عالمية على نحو كامن، هو أن تُعْلي من شأن جماعة منفتحة بَيْدَ أنّها متخيلة ومحدودة، حيث الرَّعايا في المستعمرات البريطانية، مثلاً مَدْعُوّونَ إلى أنْ يَصبُوا إليها. والحق، بقدر مَا يَتمّ التشديد على عالمية الأدب، بقدر مَا يكون له وظيفة قومية: فالتأكيد على عَالَميَّة الرُّؤْيَة إلى العالم التي يقدمها جين أوستن تجعل من بريطانيا في الواقع مكانًا خاصًا جدًا، مَعَايير الذوق والسلوك، والأكثر أهمية، مَوْقع السِّيناريوهات والظروف الاجتماعية حيث تُحَلُّ المشاكل الأخلاقية وتَتَشكل الشَّخْصيات.

لقد نُظِرَ إلى الأدب بكونه ضَرْبًا خاصًا من الكتابة التي، كما تقول المحاجَّة، يمكنها لا أنْ تُحضّر الطبقات الدُّنْيا وحدها بل الأرستقراطيِّينَ والطبقات الوسطى أيضًا. إنّ هذا الرأيَ في الأدب بوصفه موضوعًا جماليًا يمكنه أنْ يجعلنا «نَاسًا أفضل»، مرتبطٌ مع فكرة معينة عن الذات، مرتبطٌ مع مَا دَعَاهُ المُنَظِّرُونَ «الذات التحرّريَّة»، حيث لا يَتَحَدَّد الأفراد بالحالة الاجتماعية ومصالحها، بل يَتَحدَّد بالذاتيَّة الفردية (العَقْلانيَّة والأخْلاقيَّة) التي تُعَدُّ على أنّها مُنْعَتِقة من المُحَدِّدَات الاجتماعية أسَاسًا. إنّ الموضوع الجمالي، معزول عن الأغراض العملية وحَاثٌّ على أنواع معينة من التَّفَكُّر والتَّماثُلات، يساعدنا على أن نصبح ذوات تحرّريَّة من خلال الممارسة المُنْعَتِقة والنَّزيهة لِلْمَلَكَة تَخَيُّليَّة تَجْمَع بين المعرفة وتكوين الرأي (عن الأشياء) في علاقة سليمة. ويفعل الأدب هذا، كما تذهب المحاجّة، من خلال تشجيع التَّفْكير في التعقيدات من دون الإسراع في الحكم (عليها)، وإغراء العَقْل للمشاركة في القضايا الأخلاقية، وحَثّ القراء على تَفَحُّص التَّصَرُّف (بما فيه تصرفهم) شأنهم شأن دَخيل أو قارئ روايات. إنّه يُعْلي من شأن التَّجَرُّد، ويُعَلِّم الحساسيَّة والتَّمييز الدقيق، ويُنْتِج التَّماثُلات مع الرجال والنساء الذين لهم شُروط أخرى، وبالتالي تَعْزيز المشاركة الوجدانية. أكدَ مُثَقَّفٌ في ١٨٦٠ أنّه:

من خلال المُحاورة أفكار أولئك الذين هم القادة الفكْريّون للعِرْق ومن خلال كَلِماتهم، يَحْدُثُ أنْ يخفق قلبنا بتناغم مع شعور الإنسانية العالمية. نكتشف أنْ لا تباينات الطبقة أو الحزب أو العَقيدة يمكنها أنْ تدمر قوة العَبْقريَّة في أنْ تَأْخُذ بمَجَامع القُلُوب وأنْ تُعَلِّم، وأنه فوق الصخب والاضطراب، وفوق ضَجيج وضَوْضاء حياة الإنسان الدُّنْيا في المُبَالاة والشُّغْل والمُساجَلة، ثَمَّة منطقة مُطَمْئِنَة مُتَألِّقة للحقيقة حيث يمكن للجميع أنْ يلتقوا ويُطْنِبُوا في الكلام سَوِيًا.

ومن غير المفاجئ أنّ المناقشات النظرية

الحديثة كانت نَزَّاعَة إلى انتقاد هذا المفهوم للأدب، وتَركّزت قبل كل شيء على التَّعْمِيَة التي تسعى وراء إلْهَاء العمال عن بُؤْس وَضْعهم من خلال تقديمها لهم حَقّ الدُّخُول إلى هذه «المنطقة الأسْمَى»؛ إذْ ترمي للعمال ببعض الروايات لمنعهم من تشييد بعض المَتارِيس، على حَدْ تعبير تيري إيغلتون. ولكن حينما نستكشف الادّعَاءَات بخصوص ما يقوم به الأدب، وكيف يشتغل بوصفه ممارسة اجتماعية، نجد المحاجَات التي يكون التوفيق فيما بينها في غايةِ الصعوبة.

لقد خُوِّلَ الأدب بوظائف على طَرَفَيْ نقيض بكل ما في الكلمة من معنى. هل الأدب أداة أيديولوجية: نسق من القصص يُغْرِي القراء التَّسْلِيم بالتنظيمات الهَرَمِيَّة للمجتمع؟ إذا كانت القصص تُسَلِّم جدلاً أنَّه ينبغي للنساء أنْ يَجِدْنَ سَعَادَتهنَّ - إنْ كان ثمة سعادة - في الزواج؛ وإذا سَلَّمَتْ بالتقسيمات الطبقية بوصفها تقسيمات طبيعية واستكشفت كيف أنّ الخادمة العَفِيفة قد تتزوج لُورْدًا، فإنها تعمل على جعل التنظيمات التاريخية العَرَضِيَّة شَرْعِيَّةً. أو هل الأدبُ هو المكانُ الذي تبرز فيه الأيديولوجيا وتَتَكَشَّف بوصفها شيئًا يمكن مساءلته؟ فالأدب يُمَثِّل، مثلاً، بطريقة مُؤَثِّرة وكَثِيفة على نحو كامن، السلسلة الضيقة للخيارات المعروضة على المرأة تاريخيًا، وبجعله هذا الأمر بَيِّنًا يُثِير إمكانية عدم التَّسْلِيم بها جدلاً. إنَّ كِلا الإدّعَاءَيْن مَعْقُولَيْن بِكُلِّ معنى الكلمة: أنَّ الأدب وسيلة الأيديولوجيا، وأنّ الأدب أداة لِنَقْضِهَا. نجد هنا مرة أخرى الذَّبْذَبة المعقدة بين «خصائص» الأدب الممكنة وبين الاهْتِمَام الذي يبرز هذه الخصائص.

نُقَابِل أيضًا ادِّعَاءَات مُتَنَاقِضة بخصوص علاقة الأدب بالْفِعْل (الاجتماعي). فقد دافع المُنَظِّرُونَ عن أنّ الأدب يُشَجِّع القراءة الانْفِرَادِيّة والتأمل بوصفهما السبيل للانخراص مع العالم وبالتالي يُجَابِه النشاطات السياسية والاجتماعية التي قد تنتج التغيير. فالأدب في أحسن الأحوال، يشجع على الإنْعِزال وإدراك التَّعْقِيد، ويشجع في أسوأ الأحوال على السَلْبِيَّة وقَبُول ما هو قائم. ولكن من جهة أخرى، أُعْتُبِرَ الأدب تاريخيًا بكونه خَطِرًا: فهو يُعَزِّز مساءلة السلطة والتنظيمات الاجتماعية. فقد حَظَّرَ افلاطون الشعراء في جمهوريته المثالية لأنهم لايجلبون إلاّ الأذى، وقد نُسِبَ إلى الروايات طويلاً أنها تجعل الناس مُسْتَائِيْن من الحياة التي تَوَارَثُوهَا وتَوَّاقِينَ لشيء مَا جديد؛ سواء أكانت الحياة في المدن الكبيرة، أو في القصة البطولية أو الثورة.

ومن خلال تعزيز التماثل عبر تقسيمات الطبقة، والجنس، والعرق، والقومية، والسن. قد تعزز الكتب «المشاركة الوجدانية» التي تثبط الصراع؛ ولكنها قد تحدث إحساسًا قويًا بالظلم، الذي يجعل من الصراعات الآخذة في التقدم أمرًا ممكنًا. وقد نسب تاريخيًا للأدب إحداث التغيير: فـ كوخ العم توم لـ هارييت بيتشو ستو، الرواية الأكثر رواجًا في وقتها، ساعدت على خلق اشمئزاز ضد العبودية الأمر الذي جعل الحرب الأهلية الأمريكية ممكنة.

أعود إلى مشكلة التماثل وتأثيراتها: ما الدور الذي يلعبه التماثل مع الرواة والشخصيات الأدبية؟ في الوقت الراهن ينبغي أن نلاحظ قبل كل شيء تعقد الأدب وتشعبه بوصفه مؤسسة وممارسة اجتماعيتين. وما لدينا هنا هو، في آخر الأمر، مؤسسة تستند إلى إمكانية قول أي شيء يمكنك تخيله. هذه قضية مركزية فيما يتعلق بما الأدب: ذلك أن معتقد، أو اعتقاد، أو قيمة، يمكن لعمل أدبي أن يهزأ به، أن يحاكيه على سبيل السخرية، وأن يصور تخييلاً معينًا متباينًا وصارخًا. فمن روايات المركيز دو ساد التي سعت إلى استنباط ما الذي قد يحدث في عالم حيث تبع الفعل طبيعة تعد على أنها شهوة حرة، إلى رواية آيات شيطانية لـ سلمان رشدي التي أدت إلى هجوم عنيف (عليها) لاستخدامها أسماء وبواعث مقدسة في سياق هجاء ومحاكاة ساخرة، كان الأدب إمكانية التجاوز خياليًا لما كتب وفكر به قبلاً. ذلك أن أي شيء بدا مفهومًا، تمكن الأدب من أن يجعله كلامًا فارغًا، أن يمضي إلى أبعد منه، وأن يحوله بطريقة أثارت قضية شرعيته وملاءمته.

لقد كان الأدب نشاط النخبة المثقفة، وقد كان ما يدعى أحيانًا - بـ الرأسمال الثقافي: فالدراسة بخصوص الأدب تمنحك رهانًا في ثقافة قد تفك الرهن بطرق متنوعة، وتساعدك على التلاؤم مع الناس الذين ينتمون إلى مكانة اجتماعية أعلى. ولكن لا يمكن تحويل الأدب إلى هذه الوظيفة الاجتماعية المقاومة للتغيير: نادرًا ما يكون الأدب المموّن لـ «القيم الأسرية»، إلا أنه يجعل أساليب الجريمة كافة مغرية، بدءًا من تمرد الشيطان ضد الرب في الفردوس المفقود لـ ميلتون إلى جريمة قتل راسكولنيكوف للمرأة العجوز في رواية الجريمة والعقاب لـ دستويفسكي. فهو يشجع على مقاومة القيم الرأسمالية، ومقاومة الإجراءات العملية للكسب

والإنْفاق. الأدب ضوضاء الثقافة ومُعْطَيَاتها أيضًا. إنّه قوة انتروبية(*) وراسمال ثقافي أيضًا. إنّه كتابةٌ تستدعى قراءةً وتنخرط بالقراء في مشاكل المعنى.

مفارقة الثقافة

الأدب مؤسسة مُفَارَقَة ذلك انّ إبداع الأدب هو كتابة وفق صيغ ثابتة قائمة – أنْ تنتج شيئًا يُشْبِه السونيتة أو يَتَّبِع أعراف الرواية – إلاّ أنه هُزْءٌ بهذه الأعراف أيضًا، ومُضِيٌّ إلى ما وراءها. والأدب مؤسسة تحيا على إماطة اللثام عن حدوده الخاصة ونقدها، من خلال سَبْر مَا الذي سيحدث إذا كتب المرء بطريقة مختلفة. لذا فإنّ الأدب هو تَسْمِيَة لِلْعَرْفِي بكل ما في الكلمة من معنى – moon يتساجع مع June وSwoon والعَذَارَى شَقْرَاوَات والفرسان جَسُورين – وهو تَسْمِيَة لِلتَّمْزِيقِيّ تَمَامًا، حيث ينبغي على القراء الصراع لخلق أي معنى بأية حال. كما هو حال هذه الجملة من رواية يقظة فينيغان لـ جيمس جويس:

Eins within a space and a weary-wide space it was er wohned a Mookse,

ينشأ سؤال «مَا الأدب»؟، كما اقترحت سابقًا، ليس لأنّ الناس قلقين أنّهم قد يحملون رواية على محمل تاريخ أو انّ يحسبوا رسالة في كعكة الحظ المحلاة قصيدةً بل لأن النقاد والمنظرين يَتَأمَّلون، من خلال زعمهم مَا الأدب، انّ يُعَزِّزُوا مَا يَعُدُّونَهُ أكثر المناهج النقدية وَثَاقَة صلة، وانْ يرفضوا المناهج التي تَتَجَاهَل أكثر مظاهر الأدب اساسيةً وخُصُوصِيَّةً. وفي سياق النظرية الحديثة، فإنّ سؤال «مَا الأدب»؟ له أهميته لأن النظرية ألقت الضوء على «أدبية» النصوص من جميع الأصناف. أنّ نتأمل «الأدبية» هو أنْ نضع أعيننا، بوصفها موارد لتحليل هذه الخطابات، ممارسات القراءة التي يثيرها الأدب: تعليق المطالبة بالوضوح المباشر، التَّفَكُّر في تضمينات معاني التعبيرات، والاهتمام بالكيفية التي يُكَوَّن بها المعنى، والكيفية التي تتحقق بها المتعة.

* تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الدراسة هي الفصل الثاني من كتاب النظرية الأدبية لـ جوناثان كالر، اكسفورد ١٩٩٧.

(*) الأنتروبيا: عامل رياضي يعتبر مقياسًا للطاقة غير المستفادة في نظام دينامي حراري. (المورد للبعلبكي).

المراجع:

(New York: Farrar Struass, 4891), 10 - 12, 20 - 2. and Harold Bloom, poetry and Repression (New Haven: Yale university press, 1979), 2 - 3. Bendict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso, 1983), 04. ARTICLE OF 1860: H. Richardson, "on the Use of English Classical Literature in the Work of Education", quoted in Chris Baldick, The Social mission of English Criticism, 1848 - 1932 (Oxford: Blackwell, 1983), 25. Cultural Capital: John Guillory, Cultural Copital: The problem of Literary canin formation (Chicago: University of Chicago press.

HISTORICAL UNDERSTANDING: W. B. Gallie, Philosophy and the Historical Understanding (London: Chatto, 1994), 65-71. WEED: John M. Ellis. The Theory of Literary Criticism: A Logical Analysis (Berkeley and Los Angeles: Universiy of Califomia Press, 1974), 37-42. HYPER - PROTECTED COOPERATIVE PRONCIPLE: Mary Louise Pratt, Towad a Speech Act Theory of Literary Discourse (Bloomington: Indiana University Press, 1977), 38-78. Roman Jakobson, "Linguistics and poetics", Language in literature (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1987), 70. Immanuel Kant. The Critique of Judgement, part 1, section 15. Interexuality: see Roland Barthes, S/Z

❖ ❖ ❖

سورة الأنخاب

شعر

جلال قضيماتي ❖

سبحان حبكِ

كيف أرّخني على لوح الهوى

وسعى إليَّ

وقد نفرت من المشيبِ

كأنّ بي

مما يعاودني صبًا

ألقى إليك زهورهُ –

فرعيتُها

(❖) جلال قضيماتي: أديب وشاعر من سورية. له عدة أعمال منشورة.

حتى غدت غنَّاء.. تسألني:

أما عاد الشبابُ

وهل يعودُ.؟

عذرًا

إذا أرّختُ حبك وانتظرتُ مدارهُ

فلديك أحقاب انتظاري

كيف أنسى أنني

كم رحت أسأله سوانح لحظة

أفضي إليك بما بقلبي من هوى

حتى اعتكفنا برهةً

باحت بما كنا نريد..

ولا نريد

وسألتني- لما أبحتُ -

ألم تكن تدري هواي

أما تحس بأنني

ما كنت أكتمُ ما أبوح

وما أبوح بما أكتّمُ

إنما..

شجنُ انتظارٍ

ظلَّ يحملني على

أن أسترح لديكِ

علَّ جوانحي

تفضي بحبك حين تعلنُ

أن حبك غامري

بندي الربيع

وبعدها..
أعنو إليكِ
أجير حبك من هوايَ
أجير حبي من هواكِ
ونستفيء على المدى
ظلين نرفل في الظلالِ
كأننا
نسغ الحياةِ
وتوق اكسير الحياةِ
إلى كؤوسٍ
تسأل الورّادَ

هل بعد الموارد من مزيدْ ؟

ما زلت دونك مفعمًا
بالذود عن عمري النوى
هل تأذنين لأضلعي
أن تستكين إليكِ
حين تضمّ أنفاسي هواكِ
وتقرئين بخافقي
خلجات حبكِ
خفقة في خفقةٍ
تملي عليَّ..

عليكِ..

أسرار الهوى
لتقول:
ضميني إليك إذا اتجهتِ إلى الصراطِ

أو ارجعي
سعيا إليَّ إذا قرأت جوانحي
فلعل بين السعي والتطوافِ
دربًا
وما يكون سوى إليك
ما يكون سوى إليَّ
فنلتقي
حرفًا بفاتحة الوصولِ
ونقطة فوق الحروفِ
ومن معانيها يشكلنا الهوى
آيات عشقٍ ما يرتلها سوى
من كان يعرفُ
سرَّ ناموس الوصالِ
إذا تغرَّب عن مسالكه المريدُ
لا تعجلي
إذ تبخلين بطيف عاطفة
أما سكنتْ لديك الروحُ
مذ أغفت لديَّ الروحُ
تعلمني بأنكِ
أنتِ منها وقع إنشاد النشيدِ
وأنت فيها
فيض أذكار الخلودِ
وأننا..
منها.. وفيها
سورةٌ

ما كان يقرؤها الفؤادُ
وإنما..
أوحت بها في الغار رؤيا
ثم نزّلها على الصدرين وحيٌ
أن ألّفَنا بها
روحين في روحٍ
أردنا أن نرتّلها
فكنا
عزفَها ولحونَها
إن اقترنْتُ
في السرِّ
أو في الجهرِ
ما تغني عن الذكرى
وما تنأى عن الإيقاع
في أسرار إنشاد النشيدْ
فمتى يجيء الوحيُ
إيذانًا
بأن نلقي على النجوى رؤانا
أنت في مهوى الفؤادِ
وفي الفؤاد أنا الهوى
وكلا المسافة خطوةٌ
عبرت إلينا
فاستعادت خطوَها منّا
وتابعت الرسالةَ
حسبها

أنّا حملناها إلينا
سرُّنا فيها هوانا
جهرنا فيها لقانا
فافتحي للشمس نافذة العبورِ
ورتّلي للريح آيات النشورِ
واشرعي
بيني وبينك قبلةً
ما تقصدين رحابها
إلا إذا كنا بها
إلفين يجمعنا الصراطُ
فلا نضلُّ..
ولا نحيدُ
ونفيض من حيث ابتدأنا
فالتقينا
أنت في إثر الوصال
وفي الوصال أنا بإثركِ
نسترد شعورنا
من لحظة فيها نغيب مع الغيابِ
ونستظل بظل سارية السحابِ
لكي نظل على المدى
إثنين وحّدنا وصالٌ
جاورْته الروح مؤمنةً بأن مصيرنا
- مهما استبد البُعدُ -
سانحة تباركنا
وتشهد أننا

فتحٌ عصاه البوح في الأبد الأبيدْ
بالفجر أقسمَ
بالليالي العشرِ
إن دروبنا
ما أشرعت إلا لنعبرها على
جسر الإيابِ
إلى الرحابِ
نعبُّ أنخاب الشرابِ
ونستزيدُ..
ونستزيدْ
ونديرُ أقداح الرِّضابِ
على السراب إذا اشتكى ظمأ
ونمعن في الشرابِ
عسى نغيب عن العيانِ
فنقتفي
آثار غربتنا
فنصحو
أنت في فلك انتظار هنيهةٍ
وأنا رهان الوقتِ
أوقفه على أن نلتقي
ونقيم في سفح المحبةِ
لا نملُّ..
ولا نبيدْ

سئمت من سأمي

شعر

فاضل سفّان *

سئمتُ من نغمي ... سئمت من سأمي

سئمتُ من أمّةٍ تمشي بلا قدمِ

تلك الوفود مضت تجترُّ محنتها

وزعمها أنْ تحاشت فتنة الضَّرمِ

ليس الطريق بأن تبكي على طللٍ

لكنَّ شوط العلا أن يفتدى بدمِ

* * *

(*) فاضل سفان:أديب وشاعرمن سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب ، عضو جمعية الشعر. من دواوينه « عزف منفرد».

ماذا تزوّدتَ من قولٍ تنمقّه
على الجماهير من ذاكٍ ومن زَخمِ
وأنت حين تقول ((التيسُ)) ذو ظُفُرٍ
تزجُّ نفسك في زنْزانة الظُّلَمِ

❖ ❖ ❖

هذا يخالك قد مرّغتَ سمعته
وذاك يرميك في مستنقع التُّهمِ
وجلُّهم لا يساوي في الثرى وَتدًا
مُذبات مشهدهم ظلاً بلا رَقَم !
إنَّ (التماسيح) تخفى حين تندُبها
للثارِ إمّا تجلّتْ وقفة الشمَمَ
لا شيءَ في غدها يُعلي مراتبها
والنُّدب في عُرفها عادٍ على القيَمِ

❖ ❖ ❖

خمسينَ عامًا نداري .. قبحَ سوءتنا
من كان منهزمًا أو غيرَ منهزمِ
وبعد غبراءَ إذْ مّر الغمامُ بنا
نعود للقهر... نرجو لُهوةَ القَزمِ
هذي مؤامرةٌ أخرى تراودُكم
كي ترقموا كذبةً أخرى لمحتكمِ

❖ ❖ ❖

إن الرجولة ليستْ في محبَّرةٍ
على المحافل تتلى و الرقيبُ عمي

وليس يرجع كبرَ الأرض من ركنوا
للقابعين دمىً في ((مجلس الأمم))
ولعنة كل ما يعطيه ((بوشُهُم))
من قال في البوش ريٌّ يرتجيه ظمي

❖ ❖ ❖

يُردون كلَّ صباحٍ من أحبّتنا
جمعًا من الصيد في مجنونة الحُمَمِ
ونرتجي سلمهم ذلاً يقايضنا
طهر الكرامة حتى نبضةِ القلم
لا شيءَ يمنعهم عن قتل صبيتنا
من كان مُتَّهمًا أو غيرَ متَّهمِ
جزاؤه أنه للأرض منتسبٌ
وهذه شرعة الذؤبان في الغنم
تلكم حكايتكم... فاستثمروا لغتي
أو فالعبوا كلّ يوم لعبةَ القمم

❖ ❖ ❖

مجدُ الحجارة أسمى ما عزفتُ له
هذي اللحون وما أوفيته ذممي
فليشهدِ اللّه أني رافضٌ غدكم
حتى أرى شيخكم ينزو على (الصنم)
ما دام في لغة الأحرار بعضُ سنًا
فالنصر يبقى ضمادَ الجُرحِ في قسمي

❖ ❖ ❖

طفلَ الحجارة أنت اليومَ فارسنا
وطيفكَ المجتلى نارٌ على علم
فما أفاق الندى إلاّ إليكَ هوىً
يطلُّ من هجعة الذكرى على حُلُمِ
كنتَ الوحام إلى ماضٍ يغازلنا
ما بين مستلبِ النجوى ومرتطمِ
فارفع لواك على شمِّ الذرا أملاً
واجرف ظلالَ الخنا في سيلك العرِمِ

❖ ❖ ❖

يا صاحب الحفل محروبًا ومحتربًا
حباك ربُّك باب الخلد فاستلم
إنَّ الشعوب إذا هاجتْ مواكبها
داستْ على عنقِ الجلادِ في رغم
والليلُ ينأى وما زالتْ لديك خطًا
يفنى الزمانُ ويبقى ألفُ (معتصم)

❖ ❖ ❖

علامات الجثة الضاحكة

رواية قصيرة

محمد أبو معتوق ❊

في الصباح... تأمل الرجل زوجته النائمة وأولاده النحيلين النائمين. ثم ذهب إلى جيبي بنطاله وقلبهما على كل الوجوه والاحتمالات وتركهما يرفان إلى جواره مثل جناحين نحيلين.

حين أتم الرجل ارتداء ملابسه. جلس في زاوية الغرفة وبدأ بكتابة وصاياه ثم نهض ومضى.

..... بعد زمن لايعرف أحد عدته ومواقيته ... وقع قرع عنيف على الباب.

فنهضت الزوجة من نومها متثاقلة .. ومضت إلى الباب وفتحته وتثاءبت في وجه أحد الشرطيين الواقفين وفركت عينها في وجه الشرطي الآخر وظلت تفرك حتى التمعت في وجهها الشرائط والأزرار فارتعدت من المفاجأة .. وسألت عن الأسباب، فقال لها الشرطي الأدنى: هل أنت زوجة السيد عبد السميع الأشعث.

(❊) محمد أبو معتوق: أديب وقاص من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية. من أعماله: «الأسوار».

فقالت الزوجة: إن كان ارتكب خطأ فادحًا فلست زوجته وإن كان وقع على كنز فأنا هي.

فقال الشرطي: لم يفعل هذه ولا تلك.. وقد جئناك لتذهبي معنا وتتعرفي على جثته.

فشهقت الزوجة من المفاجأة وقالت: وهل يحق للزوج أن يترك زوجته وأولاده ويتحول إلى جثه.

قال أحد الشرطيين: من حق الزوج أن يفعل ما يشاء.. ومن واجب الزوجة أن تتعرف على جثة زوجها.

قالت الزوجة: لقد تعرفت على جثته من زمان طويل.. فاذهبوا إليه وتعرفوا عليه دوني.

قال الشرطي: واجبنا أن نتعرف على الأحياء حتى لايفلتوا منا أما الجثث فلايهمنا أن نتعرف عليها لأنها أفلتت منا. فاذهبي معنا حتى لانتهمك بالتهاون والعرقلة.

بعد أن توضحت الأمور للزوجة بلعت ريقها وذهبت إلى المشجب المجاور للباب وارتدت ماتيسر لها من ثياب ... ومضت مع الشرطيين إلى المشرحة.

وكانت المشرحة تعيش أزهى أيامها.. لم يكن انقطاع الكهرباء هو المشكلة. ولا الخلل في أجهزة التبريد والتكييف. المشكلة في غياب الجليد.. لذلك تلونت الجثة وتفاقمت كدماتها واحتدمت فيها الظلال والألوان.

عندما اقتربت الزوجة من الجثة وتأملتها .. اضطربت نظراتها وخياراتها...، في الوهلة الأولى قالت: الجثة زوجي.. لكنها في الوهلة الثانية قالت: لايمكن لهذه الجثة أن تكون زوجي.

فقال أحد الشرطيين: أليس الرجل الغائب زوجك ووالد أولادك.

قالت الزوجة: نعم

- فكيف تخطئين في تحديد ملامحه وهويته، ألم تكن بينكما مودة ورحمة.

- كانت بيننا في أيامنا الأولى رحمة ومودة، ولم تكن جثته حينها على هذه الصورة من التورم والزرقة، لذلك يحق لي أن أنكر جثته.

- ولماذا؟ ... سأل الشرطي بغضب.

قالت الزوجة: ربما. ربما اذا أنكرت موته وجثته يظل في ذاكرتي حيًا .. وقد يخطر بباله أن يعود اليّ في أحد الأيام.

- قال الشرطي الثاني: لماذا تبكين يامدام،

قالت الزوجة: الموت يجعلنا نحسب أعداءنا .. لذلك تذكرت زوجي وبكيت لغيابه.

قـال الشـرطي الأول: ألا توجـد في جسده علامة فارقة تذكرك به وبأيامه.

(فتـرددت الزوجـة) وقـالت: توجـد شـامـة في أعلى فـخـذه .. وعلى الشـامـة شعرات غـلاظ.. كان زوجي يزيلها بالملقط وظل على ذلك حتى تورمت الشامة وازرقّت حـوافـهـا، فـأنزلوا لي طرف بنطاله .... لأتبينهـا. فـقـام الشـرطيـان مـشكورين.. بإزاحـــة البنطال مـــن أعلى فـخـذ الجثة إلى الركبة.

عند ذلك بدت الشـامـة المتـورمـة للزوجة وقد اضطربت حوافها.. وتحولت من السواد الباهر إلى الزرقة الغامضة.

حين تأملت الزوجة الجسد المجسى قالت: قد تكون الشامة شامته ولكن الجثة ليست جثته.

فـاضـطرب الشـرطيـان... ورفـعـا طرف البنطال بعصبية، ثم تجرأ الشرطي صاحب الأزرار الباهتة وقال:

- الكائنات عـــلامـــات ولا بد من وضـعـك رهن الاعـتـقـال حـتى تـتـذكـري لنا علامة ثانية.

قـــالت الزوجـــة: توجـــد لزوجـي عـــلامـــات كـــثـيـــرة، ثم بـــدأت تعـــدد للشرطيين علامة عامة لاتنفـــع العدالة ولا الجـــثث المستغربة.

فقالت: توجد لزوجي السابق ساقان وكفـان وذراعـان وأنف واحـد .. وله فـردتا حذاء متسختان على جلد غامق متغضن، فركض الشرطيان إلى القدمين، فلم يجدا حذاء للجثة.

فـقـال الشـرطي الأدنى : هل خـرج زوجك حافيًا من البيت يا مدام.. اذ لايعقل أن يقـوم أحد مواطنينا بسـرقـة حـذاء كان على جثة.

ثم التفت الشرطي المجاور للجدار وصـاح: إننا لا نبحث عن عـلامـات عـامـة تخص الناس جـمـيـعًـا .. وإنما نـبـحث عن علامة فارقة تخص زوجكِ دون سواه.

قـالت الزوجـة: تذكـرت ... توجـد قـرب عين زوجـــي عـلامـة لا توجـد على رجل غيره.

قـال الشـرطيـان بحـرقـة وتعـجل: وماهي هذه العلامة يا مدام.

قـــالت الزوجـــة: يحس الناظر إلى زوجي بوجود دمعة قديمة جافة على طرف عينه اليسرى.

فـقـــال الشـرطي المناوب: هل كـان زوجك من النوع العـاطفي. وهل كـان يميل للبكاء في المواسم والنكبات.

قالت الزوجة: أبدًا .. وأنا لم ألمح له خـــــلال حيـاتنـــا المضطربـــة ســـوى هذه الدمعة القديمة الجافة التي لا بريق لها ولا رطوبة.

عندما ذهب الشرطيان إلى الجثة وتفقدا الوجه والعينين المتورمتين.. لمحت الزوجة دموعًا متتالية تنز من إحدى العينين.. وعندما مدّ الشرطي المجاور اصبعه إلى حافة دموع الجثة.. أعادها وقد تغطت بالماء والبريق. فنظر إلى وجه الزوجة وقال:

- أيمكن للدموع الحية أن تتفصد من عيني جثة ميتة.

وكان الموقف صعبًا والزوجة واجمة.. ثم اقتربت من الطرف الباكي من الجثة وغمست سبابتها وقالت:

- عندما يتمكن الزوج من إخفاء دموعه عن زوجته خلال زواجه.. فلا بد وأنه أخفى عنها مشاعر كثيرة أخرى.. لقد كان زوجي صامتًا وبعيدًا عني. وقد دفعني هذا كله.. للقلق والبدانة..

عندما تأمل الشرطي جسده وجسد رفيقه. أحس بالتضامن مع المرأة فقال لها:

- رجال الشرطة يشعرون بالغضب الشديد والبدانة.. عندما ينجح المواطن بإخفاء دموعه طوال حياته.. ثم وبغفلة عن الرقابة .. ينفجر بالبكاء بعد أن يتحول إلى جثة..

قال الشرطي الآخر للمرأة: انظري إلى الجثة ودموعها الرطبة التي ترى .. ألا تذكرك بزوجك السابق ودمعته الجافة التي لا ترى.

- فقالت الزوجة: وكيف لعين رطبة أن تذكّر بعين جافة .. إنني أعلن أمام هذه الجثة التي بدأت أحبها، وأمامكما كشرطيين لم أعد قادرة على فهمهما.. بأن زوجي شيء آخر.. فاتركاني بحالي.. والتفتا إلى الجثة وحاولا إيقاف دموعها. ثم غادرت مستودع الجثث.. ومضت إلى بيتها.

.... كان البيت آمنًا .. وعلى ضجيج كثير.. وكان الأولاد الثلاثة الذين بلغوا مبلغ الرجال .. يعيشون محنة واحدة، ولم يكونوا بعد قد أدركوا المصير الذي دفع والدتهم للذهاب للمشرحة.

أما الأب الغائب فلم يكن حضوره لافتًا.. ولم يكن غيابه لافتًا... لذلك تجاهله الأبناء الثلاثة الذين بلغوا مبلغ الرجال.. والتفتوا إلى الشرفة المقابلة. وعلى الشرفة المقابلة.. كانت فتاة واحدة....

أما الشرفات الأخرى فكانت فارغة، لذلك انشغل بال الأخوة الثلاثة بالفتاة الواحدة.

ولأن فتاة الشرفة كانت تبدل كثيرًا في ثيابها ونظراتها، فقد خيّل للأخوة المتيمين بأنها ثلاث فتيات دفعة واحدة..

عندما دخلت الأم.. وجدت أولادها الثلاثة في صراخ وهياج، وكل واحد منهم يقسم لأخويه بأنه أكثر هيامًا ووفاءً لفتاة الشرفة المقابلة، ورغبة من الأم في إسكات أولادها.. صرخت فيهم قائلة:

- بين اليتم وبينكم إشارة واحدة. ولو لم يتدفق الدمع من عين الجثة لقلت بأنها والدكم. فاحذروا الشرفات المقابلة.. كما يحذر المؤمن من المعصية... ثم جلست ورسمت خطوطًا بيانية ووضعت برنامجًا دقيقًا ينظم خروج أولادها للشرفة حتى لايقعوا في محنة.

بعد أن أتمت الأم وصاياها نهضت من ساعتها إلى الباب قاصدة بيت الفتاة المقابلة.

حين دخلت الأم بيت الفتاة.. ألقت التحية على المكان فلم يرد عليها أحد. كانت امرأة عجوز في القرنة وأمامها طشت مملوء بالخيوط والأيام والأقاويل، وفي يدها مغزل يدور وحده دون خيط فانحنت أم الأولاد الثلاثة على المغزل وألقمته خيطًا... فالتفتت المرأة العجوز إلى الزائرة وقالت لها:

- أية ريح طيبة حملتك.. لقد قتل الشوق حفيدتي الوحيدة، وكاد حديد الشرفة أن يوهن صدرها..

فقالت الأم مستغربة: كيف عرفت أمري ومحنة أولادي..

- قالت العجوز: لو لم تكوني أنت.. لما استجاب المغزل لك ولما أخذ الخيط من يدك.

في تلك البرهة دخلت الحفيدة، تسبقها دهشتها ولهاثها.. وتأملت المرأة الزائرة، وأغضت على حياء وفتنة..

عندما لمحت الأم عيني الفتاة.. شهقت وقالت ياسبحان الله. مع أولادي الحق في أن يكونوا أعداء لبعضهم، ولو أني كنت واحدًا منهم لفعلت مثلهم.

فالتفتت الجدّة إلى جهة لا يعرف أحد سمتها وظلالها وقالت: لم يبقَ في الطشت إلا القليل من الخيوط وأخالني إلى ذهاب سريع. فعاونيني على الحل فلقد أتلف المغزل والانتظار ايامي.

فقالت الأم: هل تستطيعين أن تجعلي من حفيدتك ثلاث فتيات.. حتى لايتلف الهيام والبغضاء أولادي.

فقالت الجدة: بين المغزل والخيط خيارات كثيرة، فهل تستطيعين أن تجعلي من أولادك الثلاثة ولدًا واحدًا يليق بحفيدتي.

قالت الأم: ليس سوى الموت من يقدر على جعلهم واحدًا.

قالت الجدة: والواحد أجدى ... لتكون دورة المغزل على انسجام ومنفعة. بعد أن فهمت الأم مغزى كلام الجدّة ردت عليها غاضبة:

لقد باعد الزمان بين الأمومة وبينك، وصار الموت مغزلك الوحيد .. وإذا كان الموت خلاصًا لمن هم في عمرك وعزلتك.. فهو ليس خلاصًا لأولادي، لذلك سأذهب إلى شرفتي لأغلقها بالحجارة والحديد... حتى لا تخترقها المطارق والنظرات العاشقة.

قالت العجوز: توقفي. كل من يحب حفيدتي أحبه، حتى ولو لم يكن من نسلي وجبلتي.. وعندما سمعت بأولادك ومدى تعلقهم بها.. أحببتهم وقررت في آخر الخيوط والزمان أن أبحث عن حل يخلصهم.

سألت الأم: كيف..

قالت الجدّة: سأدفع حفيدتي.. لتغير في طبيعتها ونظراتها وتظهر لكل ولد من أولادك في زي خاص ومكائد مختلفة، وتظل تزين للواحد أفعالاً وحركات يجافيها العقل والعادات المتبعة، حتى يزهد الواحد عن نفسه ومحبوبته ويعاف الدنيا ومن فيها. في هذا الحل ستربحين أولادك.. لكن حفيدتي ستموت. حين أتمّت الجدّة كلامها.. التمع في عيني الحفيدة الواجمة كلام كثير. ومياه عاتية.

فالتفتت الأم عنها وقالت للجدّة: بعد الذي شاهدته في المشرحة هذا اليوم ...

لا أريد لشيء أن يذكرني بالموت، فهل عندك حل آخر، فأنا على عجله.

قالت الجدة: الحل الآخر أقسى من الموت وأكثر إيلامًا.

قالت الأم: فما هو؟

قالت الجدة: على أولادك أن ينتشروا في الأرض ويحضر كل واحد منهم دليلاً على حبه.. ومن كان دليله أقوى، تكون حفيدتي له دون أخوته.

- وإذا عجز أولادي عن إحضار الدليل.

- سيضيعون في الآفاق والبلاد البعيدة ولن ترى أحدًا منهم..

عندما أتمت الجدّة الكلام والزفرات، سقطت الحفيدة على الأرض وغشيها سكون عميق، فالتفتت الجدة عنها إلى الأم.. وسألتها: فأي الخيارين تختارين.

قالت الأم: أختار الخيار الأول.

قالت الجدّة: حيث تموت حفيدتي.

قالت الأم: نعم.

قالت الجدة: حفيدتي ميتة منذ الآن..

فضربت الأم بكفها على صدرها وشهقت.. وكيف ماتت؟ ولماذا؟ ثم انحنت على جسدها وقبّلتها وتفقدت فمها ونبضها فلم تعثر على نأمة واحدة، عند ذلك غرقت

في أمومة لم تكن تعرفها، وشعرت وكأنها فقدت ابنة هي أغلى عليها من أولادها، وعندما نجحت في إخراج نفسها من اللجّة التفتت الأم إلى الجدّة وقالت: ولكن لماذا ماتت،

قالت الجدة: بعد أن سمعت الخيار الذي يشتت أولادك في الأرض فلا تكون لهم عودة ولا رائحة .. خافت عليهم.. ووقعت ميتة من الحب.

قالت الأم: أنا أختار موتها، وهي تختار حياة أولادي.

قالت الجدة: هذا شأن المحبين.. ثم التفتت عن المرأة.. وغاصت في مغزلها حتى لم يعد في جوارها.. خيط واحد.. وعندما انفقت الجدّة خيوطها.. انحنى جذعها إلى الجدار حتى غاص فيه.. فتأملت الأم وجه الجدّة فوجدته قد ذهب بعيدًا وعلى أطراف فمها ابتسامة، وعلى تغضنات ملامحها سلام عميق فامتدت بأصابعها وأغلقت عيني الجدّة، والتفتت إلى الفتاة المسجاة، فوجدتها على أنفاس واهنة، فذهبت إلى الماء ومسحت وجه الفتاة به، ثم احتضنتها بأمومة وأنفاس متلاحقة وظلت على ذلك حتى استعادت الفتاة نبضها ولون يقظتها..

في الطريق إلى بيتها.. قالت الأم.. جثتان في يوم واحد.. جثة تبكي .. وجثة تبتسم .. كيف لأمرأة مثلي أن تعيش وتحتمل.

وحين دخلت الأم لبيتها، ركض الأولاد إلى جهتها وسألوها عن الفتاة والمصير.

فتأملتهم الأم وقالت: لقد أحببتم فتاة.. ليس كمثلها فتاة في الأرض أو على الشرفات. فاذهبوا عني، واضطربوا في الدنيا.. وليحضر كل منكم لفتاته شيئًا يجعلها تفضله عن سواه، فنظر الأبناء إلى أمهم واضطربوا في الغرفة الضيقة واصطدموا بالجدران ووقعوا على الأرض.. فتركتهم الأم وقعدت في الركن ، وماهي

إلا التفاته حتى وجدت الرسالة التي تركها لها زوجها قبل أن يتطاير ويغيب.

في تلك البرهة نهض الابن الأكبر من كدماته وآثار الجدار على جبهته، وبعد ترنح واحتقان، تمكن من تمييز الممر الموصل للشرفة، فعبره حتى وصل، وعندما قبضت يده على حديد الشرفة ... وجدها خاوية .. ولم تكن على إفريزها فتاة يلعب الهواء بخصلاتها. عند ذلك رفع الابن البكر رأسه ونظر إلى السماء وصاح .. ياالله .. املأ الشرفات جميعًا بالفتيات، حتى لا يخسر واحد مثلي نفسه وإخوته. ثم ترك الشرفة ومضى إلى الخزائن، فأخرج ما تيسر له من الثياب والطعام ثم عقد وصرّ وحمل ومضى دون أن ينبث بوداع.

... وقد فهم الأخوان الباقيان دوافع الأخ الأكبر وأسبابه.. فذهب كل منهما إلى

شرفته وصرخ صرخة مماثلة وعاد وحمل صرته وخرج بعد أن أهوى بالباب على خطواته.

في البيت.. كانت الأم جالسة وواجمة، وقد أعياها فقدها زوجها وأولادها في فترة واحدة. وبعد صمت نهضت بغتة إلى الباب وفتحته وهي تقول لنفسها: الأبواب المفتوحة تعيد الرجال... والأبواب المغلقة تضيعهم. وجلست إلى الرسالة التي تركها زوجها وبدأت قراءتها: .... يا نائلة. يا نائلة.

عندما تصير الخطوات ثقيلة وخاوية. يصبح الفراق ممكنًا، لقد ذرّت الخلافات بقرنيها بيننا.. ولم تعد للواحد منا لغة يحتمي بها.. لذلك سأذهب.. فإن وصلكم من طرفي خبر.. فتعرفوا عليّ ولاتنكروني. وطالبوا الفاعلين بالثمن... لتستعينوا به على غياب رجل مثلي .. يا نائلة.. يا نائلة.

بعد أن أتمت الزوجة القراءة.. وضعت الرسالة وشهقت وهي تتذكر.. ماجرى بينها وبين الجثة الباكية ثم أحضرت قلمًا وشطبت ما جاء في السطر الأخير الذي يحض على المطالبة بالثمن، وحملت الرسالة ومضت مسرعة إلى مخفر البوليس.

تناول رئيس المخفر الرسالة ... وقرأها بإمعان.. ثم قرع الجرس وعندما دخل إليه أحد المعاونين... سأله عن الجثة... ومصيرها وهل تعرّف أحد إليها... فأنكر المعاون ذلك، فسأله رئيس المخفر عن الجليد... وهل تم تأمينه... ثم تابع فقال: والجليد ضروري لحفظ الجثث وحفظ ماء الوجه حتى لا تنتشر الرائحة.

قال المعاون: حتى الآن لم تصلنا أية معلومات، ثم حيا وانصرف .. والزوجة واقفة وواجمة.

بعد إعادته لتلاوة الرسالة.. تركز انتباه رئيس المخفر على القسم المشطوب من رسالة الزوج، فأخرج المكبّرة وبدأ الفحص، فاضطربت الزوجة الواقفة، وتمنت في سرها أن تكون قد نجحت في إزالة كلمات زوجها.. حتى لا تكون موضع شبهة ثم اقتربت من الطاولة، وقالت لرئيس المخفر الذي اجتمعت أركانه خلف المكبّرة.

- عندما تتعرفون على مرتكب الجريمة هل أستطيع أن آخذ حقي منه وحق أولادي.

- يمكن ذلك اذا تعاونت معنا لنعرف أسباب الشطب، ومعنى الكلمات المشطوبة،

- وكيف لي أن أعرف، وأنا لم أكتب ولم أشطب،

- ومن يعرف.

- اسألوا الجثة

- وهل يقدر أحد أن يسأل جثة

- عندما تكون الدموع في مكان ما.. لاتستطيع الجثة أن تكون جثة،

قال رئيس المخفر:

- لقد قلت كلامًا مؤثرًا... وهذا يدفعنا للتعجيل بتحليل الخطوط. وأعدك بعد أن تضعي اسمك وتوقيعك على هذه الورقة. أن أسرع بالوصول للنتائج. التي تأخذ بيدك إلى ..

فسألت المرأة: إلى أين ستأخذون يدي، فصمت رئيس المخفر صمتًا مبرحًا لذلك سقطت المرأة من الخوف والإعياء، وقد حرصت أن يكون سقوطها على الكرسي الوثير القائم إلى جوار الطاولة.

قبل أن تكون الجثة باكية وضاحكة.. كانت رجلاً، وكان الرجل يخط رسالته...

.... وعندما أتم الرسالة ذهب إلى الطرقات... وكانت الأيام والسيارات تسرع كأنما تتساقط في هاويه..

عندما أتم رئيس المخفر رسالته سحب المرأة من يدها إلى مستودع الجثث.

أعطى الأذن للممرضين المناوبين فسحبا الجثة من خزانة في الجدار.. وحين لمحت الزوجة الجثة... هرعت إلى الذكريات، لتستعين بها... ثم صاحت بغتة هنالك علامة لايطالها الورم والفساد ولاتصيبها الحوادث ولا اللعنات.

.... فتعجب رئيس المخفر من هذه العلامة، وسأل عن طبيعتها، فقالت الزوجة،

- إصبع الإبهام في قدم زوجي اليسرى مفقودة..

فقال رئيس المخفر للمرأة: فاخلعي فردة الجورب عن القدم وتأكدي.

فأجابت المرأة متوسلة: لاتكلفني بما لا أطيق وأرضى، فالذين نحبهم.. نخلع من أجلهم ولانخلع عنهم. فتقدم رئيس المخفر من القدم ونزع الجورب... وعندما تم له ذلك ظهرت للعيان أصابع القدم وقد طارت جميعها كأنما أودى بها برق صاعق.

عندما رأت الزوجة المشهد وضعت أصابعها على فمها وانحازت إلى الجدار.

فتركها رئيس المخفر واقترب من الجثة.. ثم خطر بباله أن ينتزع فردة الجورب عن القدم اليمنى.. وكانت المفاجأة.. في القدم اليمنى كانت اصبع الإبهام مبتورة من زمان سحيق. ولم يكن على حوافها دم ولا ذكريات.. فعاد إلى المرأة وانتزعها من الجدار وقربها من القدم اليمنى فتأملت.. وصاحت.. إنها هي إنها هي..

فنظر إليها رئيس المخفر بحنق وقال: كيف تقدر الزوجة الصالحة أن تخطئ في تحديد موضع الإبهام المقطوع من قدم زوجها.

فقالت الزوجة: لقد كان زوجي يخطئ في تحديد اسمي ومكاني حتى عندما أكون إلى جواره.. أفلا يحق لي أن أخطئ في تحديد موضع ابهامه.

- هل تعتقدين بأن الجثة هو.

فلم تردّ المرأة... فأعاد رئيس المخفر السؤال مثنى وثلاث ورباع.. فظلت المرأة ساكتة.

فاعتبر السكوت علامة من علامات الموافقة والرضى.

فاقترب منها وسألها: مادمت قد عرفت موضع الإبهام المقطوع فلا بد وأنك تعرفين سبب قطعه.

فلم تحر المرأة جوابًا.. لكنها ما لبثت أن صرخت:

- تسألون عن إبهام مقطوع،

ولا تسألون عن سبب ما يتفصد من الجثة من دموع....

بعد أن أتمت المرأة صرختها.. تطايرت ملامح رئيس المخفر من مخيلتها... وظلت في حالة تطاير حتى وصلت إلى تخوم بيتها، وعندما عالجت الباب وفتحته .. أحست وكأن عمرًا طويلاً قد أفلت منها.. فقعدت في زاوية زوجها.. وماهي إلا برهة حتى تذكرت أولادها.. فهرعت إلى الباب.. ومدت رأسها ثم رجعت إلى مكانها وقد اختلط في أمومتها النوم باليقظة.. وبدت لها التخوم غائمة ومترامية وأخذ أولادها الضائعون يتلامحون لها مثل خيالات متعبة وبعد تحديق لمحت الأم صورة ابنها البكر، فهرعت إليه واعتنقته.. وعندما أفلت الابن من صدرها سألته: إن كان يذكر والده، فقال الابن: لم أكن أهلاً له لأتذكره.. فسألته: هل تعرف سبب قطع ابهامه، ومتى قطع.. وأخبرته بأنها كانت تعرف.. لكن الظروف والأيام اتلفت ذكرياتها.

وكان الابن على دهشة وعجلة، وبسبب انشغاله بحضور أمه نسي سؤالها، فاضطرت إلى إعادة السؤال قائلة: هل تعرف السبب الذي أدى إلى قطع إبهام قدم والدك.

قال الابن: إبهام والدي لم يقطع.. وإنما ذاب.

- وكيف يذوب الإبهام؟

- لقد سلك والدي إلى المعرفة دروبًا كثيرة ومتعرجة.. وثابر على ذلك حتى ذاب ابهامه...

ثم وبحركة مفاجئة انتزع الابن فردة حذائه.. فظهر ابهامه مكتملاً وواضحًا. فقال لأمه: ولأن معرفتي قليلة هاهو إبهامي كبير، وخطواتي زائلة.

فقالت الأم: كأنك هو ... وأنت تتحدث على طريقته.

فقال الابن: لقد قطعت طرقات طويلة متنافرة، وطرقت أبوابًا كثيرة موصدة وها أنا أعود وسلتي فارغة. فكيف أكسب الرهان وأحظى بالحبيبة، والحب يوهن الناس أكثر مما يفعل الزمان والأوبئة.

ثم ودع الابن أمه ومضى، دون أن يذهب إلى الشرفة ليصرخ على حديدها صرخته السالفة.

لكن الأم.. وبعد غياب ولدها تذكرت الشرفة، فهرعت إليها فرأتها خاوية... وكانت الفتاة الوحيدة واقفة في ظلال الشرفة فرأت الأم وأحست بزفراتها، ورغم ذلك لم تعلن عن نفسها.. فلقد قررت كأنثى وحيدة.. أن لاتظهر فتنتها لأنثى ثانية.

أما في المخفر.. فالأمور كانت تسير في اتجاهات مختلفة، وقد كان ذلك عندما طُرق الباب، ودخلت على رئيس المخفر امرأة ثانية وأعلنت أمامه بخجل وحيرة لامعة.. عن اختفاء زوجها...

فسألها رئيس المخفر: وهل ترك زوجك رسالة.. كما فعلت الجثة السابقة..

فأنكرت الزوجة الشابة ذلك وقالت: لم تكن بيني وبين زوجي حاجة للرسائل.. وكنا نفهم بعضنا دون أن ينبث أحدنا بحرف.... فالوقت لم يكن كافيًا للكلام فأنا له زوجة ثانية.

فقال رئيس المخفر: هل توجد لديك صورة لزوجك حتى نتمكن منه ونعيده إلى زوجته الأولى.

قالت المرأة: ليست لزوجي صورة، فالصورة تهتك السر وزواجنا كان سرًا وقد اتفقنا على فضح هذا السر في ظروف مواتية.

فقال رئيس المخفر: عندما لا يترك الرجل صورة ولا رسالة، فليس للحزن عليه والبحث عنه حاجة، ورغم أن المرأة الثانية كانت على جمال، وألوان زاهية، فقد قرر رئيس المخفر.. أن يحيل مأساتها وفتنتها لبعض معاونيه وأن يتفرغ للمرأة الأولى وللجثة الباكية، وفي ذهن سيادته..

سؤال محير:

عندما التقى بالمرأة الأولى في بهو المشرحة، سألها رئيس المخفر للمرّة الثانية عن أسباب قطع إبهام زوجها، فاضطربت الزوجة، ثم تذكرت كلام ولدها وقالت لرئيس المخفر بأن إبهام زوجها ذاب في الدروب التي توصل للمعرفة، فدفع الشك والارتياب رئيس المخفر للصراخ في وجه المرأة قائلاً:

- كيف تجرأ زوجك على فعل ذلك..

والمعرفة لا تطال الابهام وحده وإنما توهن القدم كلها وتدخلها في التورم والأقبية.

أجابت المرأة: ألا تعتقد بأن التورم والأقبية.. ارحم على الرجل من الأسئلة والسيارات المستعجلة.

فتأمل رئيس المخفر حكمة الزوجة وتراجع فتتها.. ثم قوّض الرسالة التي تركها الزوج فلحقت الزوجة به وسألته: متى يمكنني أن أحصل على التعويضات.

قال رئيس المخفر: ربما لم يمت زوجك بسبب سرعة السيارات وإنما بسبب الإبهام الكبير الذي نعيش فيه.. ثم ألقى الرسالة المقوضة ومضى.

حين وصلت الزوجة إلى البيت، خرجت مباشرة إلى شرفتها، وظلت شاخصة حتى لمحتها الفتاة الوحيدة من الشرفة المقابلة فخرجت إليها.. وعندما التقتا حدقت كل واحدة في الأخرى طويلاً حتى اضربت لهما الشرفات المجاورة، وبعد مدة لا يعرف أحد عدتها ومواقيتها.. سمعت المرأتان طرقًا متواليًا على الباب.

❖ ❖ ❖

كرمى لعين مادونا

قصة

علاء الدين كوكش *

كان سيف، ابن جارتي وصديقي في الجامعة، عاشقاً لمادونا. وإذا دخلت إلى غرفته فلن ترى فيها شيئاً غير مادونا.. فصورها تملأ الحيطان وأبواب الخزانة وظهر الباب.. حتى السقف ألصق عليه صورة كبيرة لمادونا، وهي شبه عارية، لا أعرف من أين حصل عليها.. وكان يمتلك أرشيفاً كبيراً لها من الصور والمقابلات والتصريحات، وقد خزنها في ذاكرته حتى انك لو سألته في أي لحظة عن بعض التفاصيل في حياتها لأجابك دون تلكؤ.

(*) علاء الدين كوكش: كاتب من سورية.

كان إذا سمع عن صدور ألبوم جديد لها، لا ينتظر نزوله إلى السوق بل يسافر إلى بيروت لشرائه. وكان وضعه الاقتصادي يساعده على ذلك..

بعد تخرجنا من الجامعة، فرع الأدب الإنكليزي، عمل هو في شركة سياحية، وسافرت أنا إلى الخليج للعمل هناك. صرت ألتقيه في إجازاتي فقط.

وفي إجازتي الأولى، في الصيف، زرته في بيته، أحمل له هدية كنت أعرف أنه سيسر لها، وقد كان شريط فيديو جديد لمادونا وصل إلى الخليج قبل أيام من إجازتي.

عندما نظر إلى الشريط واكتشف أنه جديد، هجم علي وعانقني وقبلني ثم تركني مسرعًا إلى جهاز الفيديو لمشاهدته، تأملته وهو جالس يشاهد، بعشق ووله، مادونا وجسدها الذي يطفح جنسًا، ثم تأملت الغرفة.. لقد أصبحت الآن مثل المكعب الحجري، على كل مربع منها صورة لمادونا.. وبين المربعات تظهر بعض الخطوط التي تدلك على أثاث الغرفة أو نوافذها وبابها..

بعدما أنهى مشاهدة الشريط، التفت إلي وقال: كنت أنوي السفر إلى بيروت حين وصول الشريط ولكنهم في الخليج الآن، أصبحوا يسبقون بيروت أحيانًا باتصالهم بالعالم الخارجي.. قلت له وأنا أشير إلى الصور: ماذا ستفعل بها حين تتزوج وتأتي زوجتك إلى هذا المكان؟ رد علي قائلاً: ومن قال لك إني سأتزوج. قلت له: هذه سنة الحياة.. ولا تستطيع بالطبع أن تتزوج مادونا. أجابني: ومن قال إني لا أستطيع؟.. إني أتزوج مادونا كل يوم.. أتزوجها في أحلام يقظتي، وقبل نومي، وأحيانًا في نومي. قلت له بإشفاق: إلى متى ستبقى على هذه الحال؟.. نظر إلي مطولاً، بصمت، ثم وقف وتمشى.. وكان خلالها يقف وينظر إلي هامًا بالكلام لكنه يحجم.. أدركت أن هناك شيئًا ما ينوي إطلاعي عليه ولكنه يتردد.. قلت له بصوت ودود: ما القصة؟ قل لي..

تغلب على تردده واقترب مني وقال: أنت صديقي الوحيد الذي يعرفني جيدًا.. لذلك سأخبرك.. كنت أنوي كتمان هذا الأمر عن الجميع بما فيهم أنت..

جلس بقربي وبدأ يحدثني بصوت خافت، قال: أنت تعرف أنني أراسل مادونا منذ أيام الجامعة. قلت له: أعرف ذلك. قال: منذ أشهر. وبعد مشاهدتي لها في فيلم تقوم فيه بدور امرأة آسرة ومسيطرة، طفح بي عشقها، فكتبت لها في رسالتي، إنني مستعد أن أقدم لك عمري كله لقاء قضاء ليلة واحدة معك..

ابتسمت له، فقد راودت، هذه الأفكار، خيال معظمنا -شبابًا وبنات-

أحيانًا تجاه بعض النجوم، وكنا نردّدها بين بعضنا مازحين..

.. لاحظ سيف ابتسامتي فقال: نعم، كتبتها لأعبر عن شدة إعجابي بها.. ولكني فوجئت برسالة وصلتني منها تقول: هل أنت جاد؟..

أعترف هنا أن ابتسامتي قد اختفت وظهر الاستغراب على وجهي.. ورد صديقي على ذلك: نعم، أنا مثلك، لم أصدق في البداية.. استغربت أولاً الرد، وثانيًا السؤال.. ولكن الرسالة كانت حقيقية وصادرة من مكتب مادونا وبتوقيعها الذي أعرفه جيدًا..

عدلت من جلستي وسألته: أنت متأكد من ذلك؟ فرد علي: ولكنني لم أنه القصة بعد.. قلت: أهناك شيء آخر؟ قال: نعم، وأكمل:

- مضى علي عشرة أيام، بعد وصول رسالتها، وأنا أفكر بالأمر مقلبًا إياه بين التصديق والتكذيب، حين وصلتني رسالة ثانية منها تقول: لم تجبني حتى الآن، هل أنت جاد؟

لاحظ سيف ما بدا على وجهي من الدهشة، فقال:

- أنا كنت مذهولاً أكثر منك.. ولكي أتخلص من الدوامة التي بدأت أعيشها، أرسلت لها جوابًا: نعم إني جاد. وفوجئت بالرد يصلني بسرعة: أرسل لي صورة عن جواز سفرك.. فأرسلت لها صورة عن جواز سفري، وأنا غير مصدق ما يجري معي، وكنت أفكر أن هناك من يمزح معي، وسأجاريه حتى أكشفه.. بعد أيام وصلتني رسالة بالبريد السريع، وفيها فيزا للزيارة، وتذكرة سفر باسمي على الخطوط الجوية الهولندية، وكلمات مقتضبة تقول: بعد أن تثبت موعد سفرك أرسل لنا برقية حتى نرسل أحدًا لاستقبالك في مطار نيويورك.

صمت ناظرًا إلي ليرى تأثير ما قاله على وجهي. تمالكت نفسي وقلت له: الآن أنت تمزح.. نظر إلي بصمت، ثم هم بالكلام لكنه توقف ونهض نحو الخزانة، وأخرج منها شيئًا عاد وقدمه لي. كان جواز سفره ووسطه تذكرة سفر، فتحت الجواز لأجد تأشيرة دخول إلى أمريكا وبطاقة سفر باسم سيف من الخطوط الجوية الهولندية. فوجئت فعلاً، وأخذت أعيد النظر فيهما.. كان كل شيء حقيقيًا مع ذلك رفعت رأسي نحوه غير مصدق.

قال لي: ما رأيك الآن؟

قلت له: لقد وضعتني في دوامة كبيرة..

قال لي: دخلت هذه الدوامة قبلك، وقلبت الأمر على وجوهه المختلفة، ولكني لم أصل إلى جواب.. وأخيرًا حزمت أمري وقررت السفر.

قلت له: ماذا تعتقد أن مادونا تريد منك؟

أجابني: سأعطيك الجواب الذي أقنعني أكثر من غيره.. أنت تعرف أن مادونا مشهورة بنزواتها وتصرفاتها المتهورة، وقد تكون هذه إحدى نزواتها.. على كل يكفيني مشاهدتها والحديث معها.. ونهض منهيًا النقاش، وقال: سأحضر لك قهوتك.

قلت له وأنا أودعه: كن حذرًا، وإن احتجت إلى أي شيء فأنت تعرف عنواني في دبي، وبكل الأحوال طمئني بعد أن تصل لأمريكا.

عدت إلى مقر عملي في الخليج، ومضى العام دون أن يصلني منه أي خبر. وعندما عدت إلى دمشق في إجازتي الثانية، توجهت مباشرة إلى بيته، فقد كنت متلهفًا في الحقيقة لسماع أخباره. قرعت الجرس، لم يفتح الباب ولكني أحسست بحركة خلفه، انتظرت قليلاً ثم عدت لقرع الباب الذي فتح بعد قليل، وكان سيف بجسمه يسد فتحة الباب وكأنه لا يريدني أن أدخل، وقد ظهر وجهه شاحبًا، ووضع على عينيه نظارة سوداء.

نظر إلي بصمت وبقي على وضعه. قلت له: ألا تريدني أن أدخل؟

قال: أفضل أن نذهب إلى المقهى المجاور ونشرب القهوة هناك.

أحسست أن هناك شيئًا ما يحاول إخفاءه عني، ولو ذهبت معه إلى المقهى فسينجح في ذلك، هم بالخروج قبل أن أجيبه، ولكني وضعت يدي على صدره موقفًا إياه. انتبهت بعد وضع يدي إلى علائم ألم خفيف ظهرت على وجهه، ولذلك ابتعد للخلف، وبابتعاده دخلت وتابعت سيري إلى غرفته، وحين فتحت بابها فوجئت بمنظر الغرفة، لم يكن لها علاقة بالغرفة التي رأيتها في السنة الماضية.. كانت خالية من أي أثر لمادونا،.. لهذا لم يكن يريدني أن أدخل إلى غرفته.. كان فضولي كبيرًا لأعرف سبب هذا التغيير، وبعد أن جلس بعيدًا عني قلت له: أخبرني ماذا جرى معك؟.. تردد قليلاً ثم تمالك نفسه وتظاهر بالضحك وقال:

– وماذا يمكن أن يجري، لقد مكثت في أمريكا لمدة شهرين ثم عدت.

وقلت له، وقد أدركت أنه يحاول التهرب من الحديث: هل رأيت مادونا؟..

أحسست أنه فوجئ بالسؤال.. فأجاب بعد تردد قصير: نعم..

قلت له على الفور: غير صحيح، فلو شاهدتها ولو لدقائق لبقيت مادونا في غرفتك..

وقـفت وأنا أنوي المغـادرة، قلت له: أنت حر في أن تكتم مـا جـرى مـعك هناك، ولكني لا أحب أن تكذب علي.

واتجـهت نـحـو بــاب الـغـرفـة حين أتاني صوته:

- ابق هنا.. وسأحكي لك كل شيء.

عـدت إلى مكاني، وبعـد أن جلست نظرت إليه، كان مطرقًا برأسه، أحسست به يعاني من تردد في البوح.. وأخيرًا رفع رأسه نحوي وكان هناك دمعة تسيل على خده ببطء.

استغربت ذلك وقلت له: لم لا تخلع النظارة؟.. لم يجبني، ومسح دمعته وقال:

- بعد أن وصلت نيويورك كان هناك شخص يحمل لافتة باسمي، اتجهت نحوه وقدمت نفسي له.. أخذني إلى شقة فخمة، لا تبعد كثيرًا عن المطار، وقال: يمكنك أن تأخذ راحتك حتى المساء حيث ستأتي مـادونا للقـائك.. لم أكن أصـدق أنني سأراها، ولذلك لم أستطع النوم رغم تعبي من السفر.. في المساء رن الهاتف، وتحدث معي الشخص الذي استقبلني، وقال إن مادونا تأسف لعدم قدومها، فقد أصيب صديقها بحادث سيارة، وهو في المستشفى للعلاج، وهي ستضطر للبقاء إلى جانبه. وبعد ساعة قرع باب الشقة ففتحته وكان هو نفس الشخص، وكان قلقًا ومضطربًا، سألته ماذا جرى؟ قال إن صديق مادونا بحالة خطرة وهو بحاجة إلى كلية، وقد تبرعت مادونا بكليتها ولكنها بعد الفحص المطلوب لم تطابق جسم صديقها.. وفكرت وقلت في نفسي كرمى لعين مادونا سأتبرع أنا بكليتي لصديقها، وأخبرت الشخص بذلك، فشكرني ثم أخذني إلى المستشفى، حيث وقعوني على بعض الأوراق، وقد تمت الأمور بسرعة حتى أنني لم أقرأ ما وقعت عليه، أعطوني بعدها مخدرًا وأدخلوني إلى غرفة العمليات..

لم أعـد إلى وعيي تمامًا إلا بعـد شهر تقريبًا، وعندما رأيت الشخص إياه سألته عما حدث، قال لي إن مادونا تشكرك على تبرعك بما لزم صديقها من قطع غيار - قالها بسخرية - فسألت الشخص وهل لزمه أكثر من الكلية؟ قال لقد اضطررنا لأخذ عينك اليسرى أيضًا. وضعت يدي على عيني المضمدة فقال اطمئن سنضع لك عينًا زجاجية مكانها ولن يلحظ أحد الفرق.. قلت له أين مادونا، فأجابني لقد اضطرت للسفر مع صديقها في رحلة نقاهة، وأخشى أنك لن تستطيع رؤيتها، فمدة إقامتك ستنتهي قبل عودتها وستكون ملزمًا بالسفر، ولكنها تركت لك مكافأة مادية بقيمة خمسة آلاف دولار تجدها في هذا المغلف..

ساعتها أدركت أني وقعت ضحية

عصابة متخصصة في المتاجرة وسرقة الأعضاء البشرية. وقد تأكدت من ذلك فيما بعد..

سألته وأنا لا أزال على دهشتي مما سمعت: كيف تأكدت؟

قال: اجتمعت في الطائرة وأنا عائد من نيويورك بفتاة مغربية كانت تجلس بجانبي، وكانت تضع نظارة سوداء كما أضع أنا، ولكنني لاحظت أنها تتحسس الأشياء بيديها، فأدركت أنها لا ترى كلية. ومن خلال الحديث وبعد أن اعترفت لها بما حدث معي، اعترفت هي أيضاً بما جرى معها، وكان مشابهاً لما حدث معي، ولكن العصابة التي وقعت بين أيديها أخذت بالإضافة لما أخذته من داخلها، عينيها الاثنتين..

سألته وهل كانت هي أيضاً معجبة بمادونا..

قال: لا.. إنها كانت معجبة بمايكل جاكسون..

وهنا بدأ سيف يضحك، فاستغربت ضحكه، وسألته لماذا يضحك؟

قال: إنني أحمد الله أنني كنت معجباً بمادونا ولم أكن معجباً بمايكل جاكسون، وإلا لراحت العين الأخرى.

وأخذ يضحك بصخب حتى أن الدموع أخذت تنزل من عينه اليمنى مما اضطره إلى أن يخلع النظارة ويمسح الدمع النازل منها. نظرت إلى عينه الأخرى.. كانت جامدة ساكنة، تنظر إلي ببرود..

❖ ❖ ❖

عندما أغلق الباب خلفي، سمعت صوتاً آتياً من الأعماق.. لا أدري أكان هذا الصوت صادراً منه أم مني..

إنهم يسلبوننا كل شيء.

❖ ❖ ❖

الحوريون: تاريخهم وحضارتهم

ابراهيم اليوسف *

يعدُّ الحوريون من أبرز شعوب الشرق القديم ويشكل تاريخهم صفحات أساسية من تاريخ سورية القديم خلال الألف الثاني ق. م، لقد ارتحلوا إليها كغيرهم في أواخر الألف الثالث ق.م، واتخذوها موطنًا وأسهموا في تاريخها السياسي والحضاري وتمكنوا في مطلع القرن الخامس عشر ق.م بالتحالف مع الميتانيين من تشكيل مملكة تمركزت في مناطق الجزيرة السورية العليا، وامتدت غربًا في الشمال السوري، وشرقًا في الشمال العراقي..

(*) إبراهيم اليوسف باحث من سورية، يهتم بالدراسات التاريخية والإجتماعية، له عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة.

بهذه المقدمة استهل الباحث د. فاروق إسماعيل ترجمة كتاب (الحوريون) تاريخهم وحضارتهم لمؤلفه: جرنوت فيلهلم، والذي صدر في العام ١٩٨٢ بعد عام من كتابته التي جاءت في الذكرى المئوية لأولى الدراسات عن الحوريين والتي بدأت في العام ١٨٨١ كما يقول المؤلف.

الحوريون من هم؟:

يقول فيلهلم: يعد الحوريون من أهم شعوب الشرق القديم، ولكن المصادر غير الوافية هي سبب قلة معارفنا عن لغتهم وتاريخهم، وحضارتهم قياسًا إلى ما نعرفه عن شعوب أخرى، مثل السومريين والبابليين والآشوريين والحثيين والكنعانيين.

وقد أدى التباين بين الأهمية الجلية لهم في إطار عالم الشرق القديم والمعارف المؤكدة القليلة عنهم إلى ظهور تقييمات مختلفة وبعض الاختلافات بين الباحثين حولهم.

ولقد أطلق عليهم اسم: حُوْريم- في العهد القديم، ومعنى هذا الاسم غير معروف حتى الآن، وإن كانت تسمية العهد القديم هذه غير المعنى الذي انزاحت إليه فيما بعد..

وثمة تفسيرات اقترحت لفهم هذه التسمية منها: خردي hurdi- الجندي اليقظ- و(خرا) اسم مدينة يرد ذكرها في نصوص ماري والنقوش الملكية الآشورية الوسيطة، كما يرد اسم سوبير su- bir إلى جانب تلك الكلمات، وهو اسم يطلق في المصادر الكتابية القديمة منذ أواخر الألف الثالث ق.م على الحوريين ومناطق استيطانهم شرقي أعالي نهر دجلة وغربيها.

ولعلّ اكتشاف رسالة مؤلفة من ٤٩٤ سطرًا ضمن وثائق الفرعونين: امنوفس الثالث وامنوفوس الرابع (اخناتون) والتي اكتشفت في تل العمارنة مصوغة بالميتانية وأن بعض تلك المفردات موجودة في بلاد سوبير ولقد كان فينكلر winckler عام ١٩٠٧ من طرح بوجود صلة بين اسمي (خرّي) بضم الخاء و(آري) ووصف اللغة الحورية بأنها اللغة (الآرية- الهندوايرانية) القديمة، معتمدًا على أسماء آلهة أُقسم بها في المعاهدة الدولية المعقودة بين الملك الحثي سوبيلوليوما الأول والملك الميتاني شتي وازا، بيد أن الدراسات التالية بعد اكتشاف نصوص مدونة على رقيم في ختوشا وصفت لغتها بـ (خُر ليلي)، وتم التأكيد على أن هذه اللغة هي سوبرتية، نسبة إلى بلاد سوبرتو، بحسب انجناد رغم وجود شواهد سابقة على اللغة السوبرتية تتمثل في أسماء أشخاص.

ولقد دافع سبايزر مرارًا عن تسمية

الحورية بدلاً عن السوبرية (في دراسات عدة له صدرت خلال الأعوام ١٩٢٦-١٩٢٠- ١٩٣٢ فرضت هذه التسمية نفسها، وسادت بشكل عام، وصارت معتمدة في الدراسات الحديثة.

ولعل الدراسات الحورية- كما يشير المؤلف، لم ترتق لتصبح علمًا خاصًا به، وكفرع في الدراسات الشرقية، أسوة بالسومرية، والحثية، ولعل مرد ذلك هو التداخل بين الحوريين والسوبرتيين من جهة، وبينهم والآريين من جهة أخرى، رغم اكتشاف آلاف الأسماء الحورية على نحو خاص.

شهد البحث في اللغة الحورية تطورًا جديدًا في العقد الثالث من هذا القرن، وعلى صعيد الصرف، وقواعد الأصوات الصائتة والصامتة، والنحو، وتبين أنها لغة (معربة- من الإعراب- تعتمد على فكرة العامل).

لقد تطورت الدراسات الحورية بعد الحرب الثانية، اعتمادًا على مكتشفات أوغاريتية، ولقد قدم انجناد صاحب (سوبرتو) مساهمات في التاريخ الحضاري، وتاريخ الشعوب في جنوب غربي آسيا الصادر في برلين لايبزيج عام ١٩٣٦، إذ عد انجناد الحوريين أقدم تجمع عرضي في بلاد الرافدين وعنصرًا حضاريًا من المقام الأول منذ العصر الحجري.

كما قدم الباحث الأميركي (جلب) Gelb في عام ١٩٤٢ رأيًا جديدًا هو ضرورة التفريق بين الحوريين والسوبرتين، فالسوبرتيون لغويًا وعرقيًا هم: الشعب الأصيل في شمال الرافدين، أما الحوريون فهم أحفادهم المتأخرون، ولعلّ سبايزر كان قد رأى في عام ١٩٤٨ إلى أن السومريين والبابليين كانوا يصفون المفردات اللغوية الحورية بأنها- سوبرتية- وهذا ما كان قد دفع (جلب) لتغيير رأيه الذي ظل قائمًا.

ويؤكد المؤلف على أن الحوريين الذين (استوطنوا في منطقة- تل موزان ٨كم شرقي عامودا وهي العاصمة أوركيش التي اكتشفت فيها لوحة برونزية- تصور اللوحة أسدًا فاغر الفم يثب فوق لوحة التأسيس التي تتضمن النص الكتابي المسماري، وهي محفوظة في متحف اللوفر بباريس وهي نفسها لوحة عامودا كما أسماها بعضهم، رغم أنها لم تكتشف في عامودا أو (تل شرمولا) كما يشير المترجم.

يرى المؤلف أن الحوريين جاؤوا في نهاية الألف الثالث ق. م من المناطق الجبلية الواقعة في شمال شرقي بلاد الرافدين ثم خضعوا لتأثير الحضارة السومرية والآكدية ولعبوا دورًا مهمًا في أواسط الألف الثاني ق.م من خلال نقل هذه الحضارة إلى سوريا وآسيا الصغرى.

ولعل دراسات ديتريش ولوريتس

ومـاير في المجلد الضـخم ١٩٧٢ تؤكـد أن الحورية كانت لغتهم الأصلية، وأن البابلية الوسيطة أو الصـبغـة الآشورية كـانت قـد أثرت فيهـا، وأنهم لم يوجـدوا في سـوريا إلاَّ في الألف الثاني ق.م.

تاريخ الحوريين السياسي:

تكثـر المصـادر التـاريخيـة بدءًا من أواخر القرن الثامن عشر ق.م، ولاسيما في عهـدي شـمشي أدد ملك آشور وحـمورابي ملك بابل وأبرزها الوثائق المكتـشـفـة في مملكة ماري الفراتية، وهي تقدم لنا صورة شاملة عن دولة حورية كانت تمتد شمالي سورية، وشمالي بلاد الرافدين حتى منطقة شرقي دجلة وجبال زاغروس. إن تميز هذه الدولة ووصفـهـا بالحورية، يعتـمد على حوريّة أسـمـاء ملوكـهـا، وعلى حقيقة ملاحظة أن قسمًا كبيرًا من السكان كان يتحدث باللغة الحورية، وذلك اعتمادًا على إحصاء أسماء الأشخاص المقيمين في تلك المنطقة الواسعة الواقعة جنوبي السلسلة الجبلية (طوروس).

أما النصوص المكتشفة في شاغر بازار (أشنكُم القديمة) في (منطقة مثلث الخـابور) فـلاتحـوي مـثل هذا العـدد من الأسماء المذكورة فيها، ولعل اللغة الحورية انتـشـرت على أمـداء واسـعـة، إذ وصلت مملكة حلب- خلب- وإلى مـصـر- ومـاري وأوغاريت وبلاد سومر إلخ..

وثمـة عوامل كثيرة تكمن وراء هذا الانتشار لعل في طليعتها هو ذلك النشاط الذي كان ينجم من الحملات العسكرية.

وليس أدل على العلاقات بين شمال سوريا والفراعنة هو زواج الفرعون امنوفس من الميتانية نفرتيتي التي أصبحت فيما بعد فرعونة هي الأخرى خلفًا لزوجها، وأن نص الرسالة «رسالة ميتاني» التي تؤكد ذلك مدونة باللغة الحورية ومما جاء فيها:

وتمنّى أخي زوجة له، والآن ها قد أعطيتها له، وقد سارت إلى أخي.. وعندما تصل سيراها أخي، وستصل، وهي مبهجة لأخـي مناسبة لرغبة قلب أخـي وإذا ما وصلت زوجة أخي، وأظهرت نفسها، فليت (هديتي) تُكتَشف..

ومن ناحية ثانية، ليت أخي يقدم تمثالاً من العاج (واتمنى ان أسمع ما ياتي) «هذا التمثال المسكوب من الذهب هو تمثال نتو- خبا (أي نفرتيتي) ابنة تشرتا سيد ميتاني، التي أعطاها لإموريًا سيد مصر زوجة له، وقد صنع إموريا تمثالاً مسكوبًا من الذهب، وقدمه بكل حب لتشرتا»

ولهذا كله فإننا نحب بعضنا، بشكل كبير جدًا جدًا، ويسود في بلادنا السلام، اتمنى الا يوجد عدو لأخـي، ولكـن إذا ما حصل أن تغلغل عدو لأخي في بلاده فليرسل إليّ خبرًا، وسوف تكون البلاد الحورية والمدرعات والأسلحة وغيرها تحت تصرف أخي لمواجهة العدو.

الحياة الاجتماعية والاقتصادية:

تعكس الأساطير والطقوس الدينية الحورية أن الصيد كان وسيلة أساسية لتأمين الغذاء لدى الحوريين في عصور ما قبل التاريخ كما نجد أن شهرة القوس الميتاني خلال القرن الرابع عشر ق.م تجاوزت حدود البلاد.

ولقد استقرت المجموعات البشرية الحورية التي هاجرت إلى الهلال الخصيب نتيجة توافر ظروف سياسية مناسبة وزيادة الضغط السكاني.

ولقد تمت فيها عناية كبرى بالزراعة، ولاسيما الشعير، وكانت هناك ضريبة (إلك) التي تفرض على الحقول الكثيرة، حيث يخصص منها - كما يشير المترجم- قطعة أرض يعمل فيها مقابل حصة من المحصول يدفعها للملاك..

وكانت الحياة الإدارية فيها منظمة، فهناك دور للقصر في فترتي الحرب والسلام، والإشراف على الأمور الاقتصادية والمسائل العسكرية واستيراد المعادن، وكان الملك يجمع بين الوظائف الإدارية والتشريعية وله مساعدون بمثابة وزراء: شكين ماتي-سُكُلو- إلى جانب: خل زخلو- آمر الحصن- وخزنو مدير المنظمة

الحياة الدينية:

إن المعتقدات الدينية للحوريين وأساطيرهم وعباداتهم وشعائرهم- كما يرى المؤلف- ليست مجموعة متناسقة متجانسة، بسبب الاتساع الكبير لإطار استيطانهم الجغرافي، وتنوع أشكال الاحتكاك الثقافي التي عرفوها وهي:

١- التقاليد الدينية الموروثة التي جلبها الحوريون معهم من أقدم مواطنهم المعروف في كردستان

٢- التأثيرات السومرية/ الأكدية

٣- التأثيرات السامية الغربية/ السورية

ولعل من أبرز الآلهة الحورية المشتركة- تشوب - إله الطقس وملك الآلهة، كمربي الذي يشكل المحور الأساسي لعدد من الأساطير التي تبحث في محاولة بلوغ درجة السيادة التي افتقدها إله الطقس بالإضافة إلى: نبتيك وشيميك وكشخ ونيكال.

الأدب:

لعل أسهام حوريي بلاد الهلال الخصيب في التراث السومري الأكدي، والقيام بنسخها لأغراض تدريبية، وأن مجموعة النصوص هذه تضم قوائم بالعلامات الكتابية، والمعجمات اللغوية، وقوائم بالمترادفات من الكلمات إضافة إلى مجموعات من النبوءات والتعويذات والأساطير والملاحم والحكايات الخرافية والأمثال وقد يكون من أبرزها تدوين ملحمة جلجامش نفسها باللغة الحورية. من

الجوانب التي برز دور الحوريين في تناولها من الحضارة الرافدية:

١- أخذوا أعمالاً معينة شائعة وأعادوا صياغة موضوعاتها بأسلوبهم الكتابي الخاص.

٢- ترجموا نصوصًا إلى لغتهم.

٣- أخذوا أحداث مرويات شفاهية أو كتابية، وصاغوها بلغتهم صياغة جديدة.

٤- وسعوا نطاق المجموعة الكاملة للنصوص الأدبية بأن أضافوا إليها نصوصًا (أساطير وتعويذات) من تراثهم الخاص. وكل هذا مايرويه فيلهلم بشكل حرفي طبعًا..

الفن التشكيلي:

أما في هذا المجال، فإن المؤلف يشير إلى أنه لايمكن عرض وصف عام شامل للفنون التشكيلية في مناطق اللغة الحورية، وذلك لأننا لانجد فيها تماثيل تذكارية إطلاقًا، ولاتتعدى الشواهد المتوافرة بكثرة نوعين من الفنون التطبيقية هما: فن الصناعة الفخارية وتزيين الفخار وفن نقش الأختام الأسطوانية، ولقد عثر في مدينة أوركيش الرافدية الشمالية على تمثالين لأسدين من البرونز، وعلى كلٍّ منهما نقش كتابي يوضح أنهما يمثلان (حجر الأساس) لبناء معبد للإله نريجال في عهد الملك تيش- أتل، وهما الشاهدان الوحيدان- حتى الآن - على الإبداع الفني في مركز حوري خلال أواخر الألف الثالث ق. م. وهما مصنوعان -كما يؤكد المؤلف- بتقنية نوعية بارعة.

ولقد استنتج باحثون وجود تأثيرات فنية حورية كانت شائعة خلال عهد المملكة الميتانية في الأعمال التصويرية التذكارية (النحت النافر والتشكيلي المجسم).

عودٌ على بدء..:

حقيقة إن هذا الكتاب وكما يقول المترجم: يتمتع بمكانة متميزة ضمن مكتبة الدراسات الشرقية القديمة، فهو على الرغم من صغر حجمه يقدّم عرضًا وافيًا عن تاريخ الحوريين وحضارتهم اعتمادًا على المصادر الكتابية والأثرية المادية، ويدرسها وفق منهج علمي دقيق، ولذلك فهو يشكل لدى الباحثين والمهتمين مرجعًا أساسيًا في هذا المجال. وأن مؤلفه هو واحد من أعلام الدراسات الشرقية القديمة، وأبرز من خصص اهتمامه بـ - (الدراسات الحورية) إذ عني بها منذ مطلع السبعينيات، وله عشرات الدراسات فيها، ويعمل حاليًا أستاذًا في معهد الدراسات الشرقية القديمة بجامعة فور تسبورج الألمانية كما يترأس جمعية المستشرقين الألمان، وهو يضم معلومات لانجدها بهذا التفصيل في أي مرجع آخر.

كما ينبغي أن أشير بدوري إلى أن التعليقات والهوامش التي وضعها المترجم، بل والاكتشافات التي تمت مؤخرًا بعد ظهور الكتاب، بالإضافة إلى إيراده لقائمة المراجع كاملة ليستفيد منها المختصون، وإضافة مصورين جغرافيين يساعدان على تصور مسرح الأحداث التاريخية، ويوضحان النطاق الجغرافي للممالك العظمى في الشرق القديم.

بل ويمكن الجزم، وباطمئنان أن ترجمة هذا الكتاب قد جاءت لتحقق ما توخاه المترجم في رفد المكتبة العربية التي تفتقر إلى دراسات متكاملة بصدد الحوريين، لأن من شأن هذا الكتاب أن يضيء جوانب معتمة في حضارة عاشت بين ظهرانينا وظل الحديث عنها إلى وقت قريب، حكرًا على المستشرقين وبعض المتخصصين. ناهيك عن ذلك الخلط المريع الذي وجدناه، خلال بعض تلك الدراسات القليلة السابقة، والتي جاء هذا الكتاب ليؤكد وباختصار سبب مثل هذه التداخلات وبشكل علميٍّ، كي يصبح الكتاب بدوره حافزًا نحو خطوة مهمة للوقوف على أحد الحضارات المهمة جدًا في شرقنا هذا.

الحوريون- تاريخهم وحضارتهم

تأليف: جرنوت فيلهلم

ترجمة وتعليق: د. فاروق إسماعيل

ط أولى- دار جدل ٢٠٠٠

❖ ❖ ❖

أطراف العملية الإبداعية

د. ممدوح أبو الوي *

١ - المبدع - الكاتب.

٢ - النص.

٣ - القارئ - المتلقي.

يطرح بعض النقاد تساؤلات عن الحلقة الأهم بين هذه الأطراف الثلاثة، ويرى البعض أنّ النص هو الحلقة الأهم، ولكنّ هذه الحلقات الثلاث يكمل بعضها البعض الآخر، لأنّ النص، لن يتكون دون كاتب له، ولا قيمة له إن لم يصل إلى القارئ. ويتأثر إبداع الأديب بمجموعة من العوامل نتحدث عن بعضها:

١ - إن النص غير منفصل عن مؤلفه فهو يحمل صفات المؤلف، ومهما حاول المؤلف أن يكتب بموضوعية إلا أن بصماته تبقى واضحة في كتاباته. وتتأثر كتاباته بثقافته وبيئته، وأسرته ومزاجه وقوميته.

(*) د. ممدوح أبو الوي: باحث من سورية، دكتوراه في الأدب العربي، استاذ في كلية الآداب، بجامعة دمشق. له عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة.

٢ - تتحكم بكتاباته ظروفه الحياتية وعلاقته بالمجتمع الذي يعيش فيه، ومدى انسجامه معه نذكر بعض الأمثلة. عندما هجا أبو الطيب المتنبي حاكم مصر كافور الأخشيدي، فإنّما عبرّ عن علاقته به، وبالغ في هجائه، ونظم فيه ليلة عيد الأضحى عام ٣٥٠ هجرية، يوم عرفه، القصيدة التي يقوم فيها:

أ- عيدٌ بأيّة حال عُدْتَ ياعيدُ
بما مضى أم لأمر فيك تجديدُ

٢- ماذا لقيتُ منَ الدُّنيا وأعجبُهُ
اني بما أنا باك منهُ محسودُ

٣- إني نَزَلْتُ بكذّابينَ ضيفُهُمْ
عنِ القرى وعنِ الترحالِ محدودُ

٤- جودُ الرجالِ من الأيدي وجودُهُمُ
من اللسان فلا كانوا ولا الجودُ

٥- مايقبض الموت نفسًا من نفوسهم
إلا وفي يده من نتنها عودُ

٦- لاتشترِ العبدَ إلا والعصا معه
إن العبيدَ لأنجاسٌ مناكيدُ

٧- ماكنت أحسبني أحيا إلى زمنٍ
يسيء بي فيه كلبٌ وهو محمودُ

٨- من عَلّمَ الأسودَ المخصيَّ مكرُمةً
أقومهُ البيض أم آباؤهُ الصيدُ(١)

نلاحظ في هذه الأبيات مزاجًا حزينًا كئيبًا وتشاؤمًا ونقمة على الحياة بوجه عام وعلى فترة إقامته في مصر بوجه خاص.

أقام المتنبي في مصر أربع سنوات ونصف وصلها عام ٣٤٦ للهجرة ورحل عنها عام ٣٥٠ للهجرة، وقد أكرمه كافور الأخشيدي حاكم مصر آنذاك إلا أنّ المتنبي كان يبغي أكثر من هذا، ولذلك رحل عن مصر وهجا كافور الإخشيدي وبالغ في هجائه، صحيح أنّ كافوراً الإخشيدي كان عبدًا في بداية حياته إلا أنّه أصبح فيما بعد قائداللجيوش في مصر وبعد ذلك حاكمًا لمصر اسمًا وفعلاً، وجاء في مقدمة شرح ديوان المتنبي لعبد الرحمن البرقوقي: «كان كافورالإخشيدي داهية في السياسة، شجاعًا حكيمًا، استطاع أن يكسب صداقة العباسيين والفاطميين معًا ... وكان له إلى هذا بصر بالعربية والأدب، وكان محبًا للعلماء، والأدباء، يقرب الشعراء ويجزيهم، وكان دينًا متواضعًا، سخيًا كثير الهبات ... ولا بأس من أن نقول إنّ كافورًا الذي عرفه التاريخ السياسي، غير كافور الذي عرفه كثيرون من رواة تاريخ الأدب، فمن هؤلاء من صوره في أقبح الصور، متأثرًا بما لطخه به أبو الطيب من صفات ... فمن الخير أن نعرف الرجل على حقيقته، ولا ننكر عليه مكانته وفطنته وكفايته...»(٢).

إذًا لم يكن كافور الإخشيدي سيئًا كما صوّره لنا المتنبي فكان عبدًا، حصل على حريته، وبعد ذلك أصبح قائدًا لجيوش مصر وحاكمًا لها بالفعل وليس بالاسم، ومرت فترة حكم مصر فيها فعلاً واسمًا. وتوفي عام ٣٥٦ للهجرة وعمره خمسة وستون عامًا، حكم خلال فترة من حياته مصر وقسمًا من بلاد الشام، في ذلك الوقت الذي كان فيه يحكم سيف الدولة الحمداني حلب. والدليل الآخر على أنّ المتنبي لم يكن منصفًا في هجائه لكافور الإخشيدي هو انّه مدحه أكثر من مرة.

٤ – غادر أبو الطيب المتنبي حلب، التي كان يحكمها آنذاك سيف الدولة الحمداني، ولقد غادر المتنبي بلاط سيف الدولة بسبب الإهانة التي ألحقها به ابن خالويه النحوي، إذ ضربه بمفتاح كان بيده، فشجه، وخرج والدم يسيل على ثيابه، فغضب، وتوجه إلى دمشق ومنها إلى مصر، بعد أن عاش مابين عامي ٣٣٧ هجرة إلى عام ٣٤٦ في حلب، وكان سيف الدولة يغدق عليه العطايا مما أثار حسد أبي فراس الحمداني وغيرته، وعند وصوله إلى كافور مدحه وأنشده قصيدة عام ٣٤٦ هجرية نختار بعض أبياتها.

١ – كفى بكَ داءً أنْ ترى الموت شافيًا

وحسبُ المنايا أنْ يكنَّ أمانيا

٢– إذا الجودُ لم يرزقْ خلاصًا من الأذى

فلا الحمدُ مكسوبًا ولا المالُ باقيا

٣– خُلقتُ ألوفًا لو رحلتُ إلى الصبَّا

لفارقتُ شيبي مُوجعَ القلبِ باكيا

٤– إذا كسبَ الناسُ المعالِّي بالندى

فإنّكَ تعطي في نَداكَ المعاليا

٥– وتحتقرُ الدنيا احتقارَ مجربٍ

يرى كلَّ مافيها وحاشاكَ فانيا

٦– وما كنتَ ممن أدرك الملكَ بالمنى

ولكنْ بأيامٍ أشبْنَ النواصيا(٢)

وبالتالي فإنّ إبداع كاتب معين يخضع للظروف التي يعيشها هذا الشاعر أو ذاك، والحالات النفسية والصحيةً وللمرحلة التاريخية التي يمر بها مجتمعه. عندما نتعرف على حياة المتنبي وشعره خلال الفترة التي أمضاها في مصر، نشعر بأنّه كان مضطرًا لمدح كافور الإخشيدي وكان يمدحه من أجل الحصول على مكاسب معينة، إمّا النقود وإمّا إمارةً أو ولاية. وكان يصفه في هجائه بأقذع الصفات، التي لم تكن موجودة في كافور الأخشيدي وبالتالي فإن مدحه وهجاءه يفتقران إلى الصدق والموضوعية.

٤ – أما المتنبي نفسه عندما مدح سيف الدولة الحمداني فكان صادقًا في مدحه، صحيح أنّ مدحه لا يخلو من المبالغة، ولكن المتنبي كان يحب سيف الدولة الحمداني، وقال فيه:

١- مالي اكتّم حبًّا قد برى جسدي
وتدَّعي حبَّ سيفِ الدولةِ الأممُ
٢- ياأعدلَ الناسِ إلا في معاملتي
فيكَ الخصامُ وأنتَ الخصمُ والحكمُ
٣- أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي
وأسمعت كلماتي من به صممُ
٤- إذا رأيتَ نيوبَ الليثِ بارزةً
فلا تظنَّنَّ أنَّ الليثَ يبتسمُ
٥- فالخيلُ والليلُ والبيداءُ تعرفني
والسيف والرمحُ والقرطاسُ والقلمُ
٦- كم تطلبون لنا عيبًا فيعجزكم
ويكرهُ اللّه ما تأتون والكرمُ(٤)

نجد في هذه الأبيات الحكمة بالإضافة إلى المدح والعتاب والفخر والاعتزاز بالذات، يرصعُ المتنبي أبياته كعادته، بالحكم التي تصلح للأزمنة وللأمكنة كلّها، وبالتالي فإنّ الغرضين الأساسيين في شعر المتنبي هما المدح والهجاء، وأمّا الفخر فهو شكل من أشكال المدح لأنّ الشاعر يمدح فيه ذاته.

هذا هو موقف أبي الطيب المتنبي من مجتمعه ومن سيف الدولة الحمداني ومن كافور الأخشيدي، يقدم لنا صورة عن العلاقة القائمة بين المبدع من جهة وبين المجتمع الذي يعيش في ظلاله من جهة أخرى، فلقد أمضى المتنبي فترة طويلة من حياته في بلاط أمير حلب وبعدها عاش في بلاط حاكم مصر، وكانا يقدمان له العطايا مقابل مدحه لهما.

٥- ولكن إذا رفض مبدع معين مدح تقاليد مجتمع معين، ورفض أن يكون بوقًا له، وحاول أن يأتي بآراء جديدة، تختلف عن الآراء السائدة في مجتمعه وزمانه، فكيف ستكون حاله؟ لقد قدّم لنا أبو العلاء المعري نموذجًا للشاعر الذي جاء بأفكار جديدة مخالفة للأفكار المنتشرة في مجتمعه، فعاش زاهدًا بالمال وبالبنين والطعام، واعتزل الناس، ورفض تناول اللحوم، ونظم شعرًا، كرسّه للأمور التأمليّة والفلسفية، عاش أبو العلاء المعري (٩٧٣م-١٠٥٧م) في سجون ثلاثة كما قال:

أراني في الثلاثة من سجوني
فلا تسأل عن الخبر النبيثِ
لفقدي ناظري ولزوم بيتي
وكونِ النفسِ في الجسمِ الخبيثِ

وبذلك فما أن غابت شمس المتنبي في سماء الشعر العربي حتى أشرقت شمس المعري، ولكن مواضيع شعره وحياته تختلف اختلافًا جذريًا عن المتنبي. فهو لم يطلب إمارة، وإنّما حاول اعتزال الناس، فأخفق بعض الإخفاق. يكتب الدكتور طه حسين: (١٨٩٩ - ١٩٧٣) «... ولكنّ داره

لم تلبث أن استحالت إلى مدرسة يؤمها الطلاب الكثيرون من أبعد الأقطار الإسلامية وأدناها، منهم من يأتي من خراسان، ومنهم من يأتي من اليمن، ومنهم من يأتي من غير هذين القطرين ... وكلّهم يطلب عنده العلم والأدب»(٥). ويتابع الدكتور طه حسين عن هذا الموضوع: «لكنه على كلّ حال قد حقق بعض ماكان يريد، وعصم نفسه مما كان يخشاه، فلم يتصل بالأمراء ولا بالرؤساء»(٦).

وهكذا عاش أبو العلاء المعري قرابة نصف قرن في بيته، لا يبرحه، ولقد مرض المعري فوصفوا له الدجاج فامتنع وألحوا عليه حتى أظهر الرضا، فلمّا قدّم إليه لمسه بيده فجزع، وقال: «استضعفوك فوصفوك، هلا وصفوا شبل الأسد! ثم أبى أن يطعمه» ونختار فيما يلي بعض أبياته التي ينصح فيها بالابتعاد عن الخمر، وبالتزام بالعفة، وكتمان السر:

١- وأمّا الخمرُ، فهي تُزيلُ عقلاً
فتحتَ به مغالقَ مبهمات

٢- تذيعُ السرَّ من حُرٍ وعبدٍ
وتُعربُ عن كنائزَ مُعجمات

٣- ولا تخبرْ شؤونَكَ واجعلْها
سرائرَ، في الضمير مكتمات

٤- وما الجارات إلا جارياتٌ
بعيبكَ، إن وُجدنَ مهيَّمات

٥- فلا تسألْ أهندٌ أم لميسٌ
ثوتْ في النسوة المتخيمات

٦- ولا ترمُق بعينك رائحات
إلى حمّامهن مكمّمات(٧)

لانجد في هذه الأبيات مدحًا أو هجاءً أو فخرًا وإنما نجد موعظة أخلاقية، تصلح لزمانه وزماننا، ولشعبنا وللشعوب الأخرى، ولهذا انتشرت أفكاره وترجمت إلى اللغات الأجنبية.

وفي قصيدة أخرى يطالب بعدم تناول اللحوم، وذبح الحيوانات، لأنّ ذبح الحيوانات حرام برأيه، فحياة الحيوانات يجب أن تنحصر في خالقها:

فلا تأكلنْ ما أخرج الماءُ ظالمًا
ولا تبغِ قوتًا من غريضِ الذبائحِ

وبذلك فإنّ للأفكار التي يؤمن بها مبدع معين تأثيرًا واضحًا في أدبه وفي حياته، ولعل حياة أبي العلاء المعري (٩٧٣ - ١٠٥٧م) أكبر دليل على صحة هذا الرأي كما أوضحنا.

٦- مادمنا نتحدث عن شخصية المبدع وعن المؤثرات التي تترك بصماتها في أدب كاتب معين، من بينها العامل القومي، يتأثر الكاتب أحيانًا حين يتحدث عن موضوع وطني بانتمائه القومي، على سبيل المثال هناك كاتب روسي وأقصد ليف تولستوي (١٨٢٨ - ١٩١٠) يشبهونه بأبي العلاء المعري لابتعاده عن السياسة ولاعتزاله

الناس، وتحريمه تناول اللحوم، ولبساطته في العيش، لقد كتب لنا رواية بعنوان «الحرب والسلام» (١٨٦٣- ١٨٦٩) تناول فيها موضوع الحرب التي نشبت بين روسيا وفرنسا مابين عامي ١٨٠٥ – ١٨١٤، حين غزا نابليون بونابرت (١٧٦٩ – ١٨٢١) روسيا واستطاع احتلال موسكو عام ١٨١٢ وانسحب منها إلا أنّ الجيش الروسيّ لاحقه ودخل باريس عاصمة فرنسا عام ١٨١٤. يصف تولستوي الأحداث المذكورة والتي راح ضحيتها نحو خمسمئة ألف مواطن(٨). ويصف شخصية قيصر روسيا آنذاك الكسندر الأول (١٧٧٧ – ١٨٢٥). يبالغ تولستوي في هذه الرواية بتصوير قسوة نابليون بونابرت، ولو أنّ كاتبًا فرنسيا صوّر هذه الأحداث لصورها بطريقة أخرى، فكان تعاطف تولستوي مع شعبه الرّوسيّ واضحًا. يصف تولستوي نابليون «...بعبادته المجنونة لذاته وبجرأته في الجريمة، وبإخلاصه في الكذب...»(٩).

ولا يؤمن تولستوي بعظمة نابليون بونابرت، ويرى أنّ الفرق بين نابليون بونابرت والناس العاديين هو أنّه أقل وجدانًا من غيره، ولو كان يتمتع بالحس الأخلاقي لما أقدم على مجموعة لاتحصى من الجرائم بحق شعبه وشعوب أوروبا والشعوب الأخرى.

النص: هناك من يشبه أطراف العملية الإبداعية بأطراف العملية الإنتاجية.

أي منتج - سلعة - مستهلك.

هنا يوجد مبدع - نص - قارىء،

ولكن هذا التشبيه غير صحيح لأنّ النص يختلف عن السلعة بأنّ قيمته لاتنتهي بقراءته، وإنّما هو خالد، بسبب قيمته الجمالية.

وكانت بعض النصوص القديمة بدون مؤلف مثل «ألف ليلة وليلة» فلا نعرف من كتبها والنص الأدبي هو عبارة عن لوحة للحياة، وقد يكون سرديًا كما هو الحال في القصة والرواية ودراميًا كما هو الحال في المسرحية، وقد يعبر النص الأدبي عن حالة عاطفية معينة كما هو الحال في القصيدة الشعرية.

النص الأدبي منغلق على ذاته، اي بمعنى يجب أن يكون مترابطًا، ويجب أن تربطه وحدة الموضوع، ولقد عبر هيجل تعبيرًا رائعًا عن وحدة كلّ عمل أدبّي في «محاضراته عن علم الجمال» فلقد تحدث عن المسرحيات الشعرية: «قد يتناول مضمون الدراما حدثًا معينًا، إلا أنّ الناس يقومون بأعمال كثيرة، يتحدثون، يسافرون، ينامون، يرتدون ملابسهم، إلى آخره. ولكنّ الأديب لاعلاقة له بمضمون الدراما. يجب أن يكون المشهد الواحد منسجمًا مع ذاته ويضم أشياء مترابطة ولها علاقة ببعضها. وقد يجتمع في المشهدالواحد شخصيات كثيرة وأحداث متعددة، على أن تكون مترابطة فيما بينها. وبالتالي يجب حذف

كلّ ماهو غير ضروري وكتابة الأمور ذات العلاقة، بمضمون الدراما، للحفاظ على وحدة الموضوع»[١٠]. ويقصد بوحدة موضوع العمل الأدبي، أنّ تشكل عناصره وحدة عضوية، وانسجامًا تامًا في الأحداث والشخصيات وأفكارها. ولكي يستطيع الكاتب التعبير عن فكرته وتوصيلها للمتلقي وإلا فإن العمل الأدبي سيكون مفككًا، وغير منسجم مع ذاته، نأخذ مثالاً على فكرتنا الرأي الذي سجله ليف تولستوي(١٨٢٨ – ١٩١٠) أثناء كتابه رواية «آنا كارينينا» (١٨٧٣ – ١٨٧٧) فلقد كتب تولستوي في رسالته المؤرخة بـ ٢٣ نيسان ١٨٧٦ إلى الأديب ستراخوف والتي يتحدث فيها عن تجربته الإبداعية، وعن وحدة موضوع العمل الإبداعي، ويشير إلى هذا الأمر إذ يقول «كانت تقودني فكرة مقدمة للفكرة التي تليها ونتيجة للفكرة التي سبقتها، وبشكل تشبه مجموعة الأفكار مجموعة المقطورات، كل واحدة مرتبطة بما قبلها، وما بعدها، ومن الصعب انتزاع فكرة معينة من بين هذه الأفكار المترابطة ترابطًا عضويًا، والمتماسكة تماسكًا لا انفصال فيه، ويجب على نقاد الفن أن يأخذوا هذه الميزة بعين الإعتبار وإلا فإنهم سينقلون للقراء فهمًا خاطئًا عن الفن، وسيقعون في متاهات ويزجون القراء بها»[١١].

ويتابع تولستوي:« لو أنني أردت التعبير عن أفكاري التي أردت أن أقولها في الرواية، لأعدت كتابة الرواية ثانية «أيّ أن تولستوي يريد أن يقول: إن أفكار الرواية مترابطة فيما بينها لدرجة، من الصعب حذف أو زيادة أيّ فكرة، ولذلك فعلى من يرغب في معرفة أفكار الرواية العودة إلى الرواية ذاتها.

شهرة النص: تتحكم بشهرة النص مجموعة من العوامل تأتي في مقدمتها:

أ- المستوى الفني للنص، وهنا تظهر عبقرية المؤلف.

٢- الأفكار التي يأتي بها النص.

٣ - الانتماء القومي، فبقدر ما يكون صاحب النص من قومية قوية بقدر ما يساعد هذا الأمر في الحصول على الشهرة العالمية ولقد أشار إلى هذه النقطة روحي الخالدي في كتابه «علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفيكتور هيجو» الذي صدر عام ١٩٠٤ في القاهرة عن دار الهلال بالفجالة.

٤- تلعب عادة الجوائز دورًا هامًا في شهرة النص مثل جائزة نوبل للآداب.

٥- وأحيانًا تلعب الأوضاع السياسية، فأمريكا تساعد النصوص التي تتبنى أفكار النظام الأمريكي، في الوصول إلى الشهرة.

٦- وقد يكون النص مترجمًا عن لغة أجنبية، ففي هذه الحالة نقرأ لغة المترجم أكثر مما نقرأ لغة الكاتب الأصلية.

ويمكن أن يكون النص شعرًا أو نثرًا،

ومن المعروف أن الأدب ينقسم إلى أجناس ولكل جنس خصوصية، فينقسم الجنس الروائي مثلاً إلى رواية تاريخية أو رواية فلسفية أو بوليسية ...

المتلقي أو القارئ:

إن الهدف من كتابة أيّ نص هو أن يقرأ، والنص الذي لا يصل إلى القارئ لايزيد عن مجموعة أوراق لُوِّثت بالحبر.

وأستطيع أنّ أقسمّ القراء إلى ثلاث مجموعات:

أ- القرّاء العاديون.

ب- القرّاء النقّاد.

ج- القرّاء المبدعون.

أ- **القـرّاء العـاديون:** ويمكن أن نقسّمهم بحسب أعمارهم إلى أطفال ويافعين وراشدين.

أ- **الأطفـال:** وهناك أدب خاص بالأطفال، وهو الأدب الذي يغلب عليه طابع الحكايات والأساطير والأمور الخارقة ويكون عادة على ألسنة الحيوانات ويسمّونه أحياناً حكايات الجدات، وهو أدب هام، وهناك قصائد شعرية خاصة بالأطفال ومن بين الذين تخصصوا بالكتابة للأطفال الشاعر الكبيرسليمان العيسى وهناك نقّاد متخصصون بنقد أدب الأطفال، وكذلك هناك مجلات خاصة بالأطفال منها مجلة «أسامة»، وبقدر ما يزداد تطور المجتمع وتقدمه بقدر ما يزداد الاهتمام بأدب الأطفال، فهو أحد المقاييس لتطور المجتمع وازدهاره.

ومن صعوبات الكتابة للأطفال أنّ الأديب يكتب لأطفال يظن أنهم يعيشون تلك الطفولة التي عاشها في حين أن الزمن يتغير، فيجب أن نكتب لأطفال لهم زمانهم وهو غير زماننا فلقد روي عن الإمام علي بن أبي طالب أنّه قال: لاتربوا أولادكم على ما أنتم عليه، فإنهم مولودون لزمان غير زمانكم. والكتابة للأطفال تختلف اختلافاً جذرياً عن الكتابة للكبار، فاللغة التي يخاطب بها الأديب الأطفال تختلف عن اللغة الموجهة للكبار وكذلك المادة المكتوبة تختلف لأن مستوى إدراك الأطفال أقل من مستوى إدراك الكبار.

ب- **القرّاء اليافعون:** تتميز هذه الفترة من العمر بصفات معينة، لأنهم يمرون بمرحلة انتقالية من الطفولة إلى الرشد ولهم مستواهم المتوسط، ولكنهم يتصفون بنشاطهم الجسدي والذهني المتقد، فما يصلح للأطفال لايصلح لهم، وما يصلح لهم لا يصلح للراشدين، فالكتابة من أجلهم ضرورية من أجل زرع القيم القومية والأخلاقية السائدة في مجتمعنا، وهؤلاء يختلفون باختلاف أسرهم وطبقتهم وباختلاف مواهبهم واستعداداتهم وقدراتهم.

٣- **القراء الراشدون:** منهم المتعلم ومنهم الذي لم يحصل على درجة كافية من التعليم، وهناك من يهتم بالشعر أو الرواية التاريخية أو الرواية الاجتماعية أو الفلسفية أو المسرحية وتختلف أذواق الناس باختلاف بيئاتهم وأعمارهم ومواهبهم.

ويختلف تلقي الإنسان الواحد من قراءة إلى أخرى، لأنّ إحساسنا يختلف، فكما يقولون: لا يسبح المرء في البحيرة مرتين، لأنّه إمّا أنّ تتغير مياه البحيرة، أو يتغير شيء في أحواله الصحية أو النفسية، فقد يتعرض القارئ للتعب والإرهاق، وإدراكه العقلي يختلف من فترة إلى أخرى، فقدرة المرء على التركيز والأستيعاب في الصباح أقوى منها في المساء، وقد نفهم فكرة معينة على غير ما أرادها مؤلفها ولقد أشار إلى هذه النقطة الكاتب الفرنسي أناتول فرانس (١٨٤٤ - ١٩٢٤) «لا أخشى القول أنّنا لا نفهم اليوم بيت شعر من الإلياذة والكوميديا الإلهية بالمعنى الذي أرادوه في الأصل»(١٢).

ويتابع قوله «إذا أعجبت جماعة من الناس بكاتب، فأبدى كل واحد سبب إعجابه، انقلب الاتفاق خلافًا وشقاقًا، فإنّ القراء يرضون في الكتاب الواحد عن أشياء، متضادة لا يمكن أن توجد جميعًا فيه»(١٣).

وأخيرًا لابد من الإشارة إلى أنّ أذواق الناس مختلفة لدرجة قد لا يتطابق ذوق شخص مع شخص آخر، وكذلك الأدباء، أليس الأدباء هم قراء قبل أن يكونوا أدباء، فلهم أذواقهم ومستويات مختلفة من الموهبة، فمنهم من يترك آثاره بين أفراد شعبه، ومنهم من يترجم إلى اللغات الأجنبية وبذلك يبلغ مستوى العالمية، ويترك آثارًا أدبية خالدة تؤثر في إبداع أدباء لغته وأدباء اللغات الأخرى وفي زمنه وفي الأزمنة القادمة، وهؤلاء هم الخالدون.

٢- القارئ الناقد:

وهو القارئ الذي يقرأ نصًا معينًا من أجل القيام بدراسة عنه، ولذلك فإنّ قراءته تكون عادة متأنية، ويحاول أنّ يبحث عن المؤثرات الأدبية والفكرية التي تأثر بها المبدع ويدرس أثناء إعداده لبحثه مجموعة من المراجع والمصادر المتعلقة بموضوع بحثه، ويستند في بحثه على معايير ومبادئ نقدية معينة، ويتبع منهجًا معينًا، ينسجم مع طبيعة المادة التي يدرسها.

٣- القارئ المبدع:

وقد يكون القارئ شاعرًا أو روائيًا أو مسرحيًا، وتترك قراءته أثرًا في إبداعه، فمن المعروف أن ميخائيل نعيمه (١٨٨٩ - ١٩٨٨) تأثر بأدب تولستوي (١٨٢٨- ١٩١٠) وكتب عن ذلك في كتابه «سبعون» (١٩٥٩) وكذلك في كتابه «أبعد من موسكو ومن واشنطن» (١٩٥٧)، وكذلك تأثر نجيب محفوظ (١٩١١-) بأدب دوستيفسكي وغيره من الأدباء العالميين.

المصادر

١ - شرح ديوان المتنبي، وصنعه عبد الرحمن البرقوقي. الجزء الثاني، بيروت ١٩٨٠ ص ١٤٧.

٢ - المصدر نفسه الجزء الأول ص ٤٦.

٣ - المصدر نفسه الجزء الرابع ص ٤٢٩.

٤ - المصدر نفسه الجزء الرابع ص ٨٧.

٥ - الدكتور طه حسين، المجموعة الكاملة، المجلد العاشر، بيروت، دار الكاتب اللبناني، ١٩٤٧ الطبعة الأولى ص٢٧٦.

٦- المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

٧ - أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، في ثلاثة أجزاء.

الجزء الأول، شرح نديم عدي، دمشق، دار طلاس، الطبعة الثانية ١٩٨٨ ص ٢٨٥ - ٢٨٧.

٨ - ليف تولستوي، الأعمال الكاملة، المجلد الرابع، مقدمة الحرب والسلام، ترجمة د. سامي الدروبي، دمشق وزارة الثقافة والإرشاد القومي ١٩٧٦ ص ٢٧.

٩ - المصدر السابق، المجلد السابع، الحرب والسلام، ترجمة صياح الجهيم ١٩٨٣ ص ٤٩٧.

١٠- هيجل، مختارات، المجلد ١٢، موسكو، ١٩٣٨ ص ١٩.

١١ - تولستوي المؤلفات الكاملة، المجلد ٦٢، موسكو، دار الأدب الإبداعي، ١٩٥٣ ص ٢٦٩.

١٢- آراء اناتول فرانس، عمر الفاخوري، بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، ١٩٨٢ ص ٤٢.

١٣- المصدر نفسه، ص ٤٨.

❖ ❖ ❖

فكر التنوير في الرواية العربية
«غابة الحق» لفرنسيس المراش نموذجاً

د. نضال الصالح ❖

قلّما يعثر المتتبّع للدراسات المعنية بحركة التنوير العربية، التي شهدتها السنوات الممتدّة ما بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، على إشارات للدور الذي نهض به الجنس الروائي العربي في بواكيره الأولى، في هذه الحركة، بل في الإرهاص بها على نحو أدقّ، وسابقٍ، بآن ، على المنجَز الفكري للمنوّرين العرب.

(❖) د. نضال الصالح: باحث من سورية، دكتوراه في الأدب العربي، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية النقد.

ولئن كان هذا «المسكوت عنه» في تلك الدراسات يعكس، بشكل ما، طبائع أوجزاءً من طبائع الوعي النقدي العربي المحكوم، في أكثره الأعمّ كما يبدو، بنأيه عن «الدراسات البينية L,interdisciplinaire» أي بتصفية الممارسة النقدية في الحقل المعرفي الذي تشتغل به وفي مجاله هذه الممارسة، وبعدم انفتاح الأخيرة على مجمل، أومعظم، الإنجازات التي تنتسب إلى ذلك الحقل، أو التي تمتّ بصلة إليه، فإنّه، في الوقت نفسه، يعكس، بشكل ما أيضًا، تغليب أكثر الباحثين العرب، في قراءة أو استقراء مرحلة تاريخية/فكرية/ جمالية، لما هو فكري على ما هو إبداعي، حتى ليبدو لمتتبّع تلك الدراسات أنّ ثمّة نظرة استعلائية تضع الإبداع على الهامش تمامًا من حقول المعرفة الإنسانية، وحتى لتبدو هذه النظرة نفسها محاكاةً لذلك الموقف الظلامي الذي كان يعدّ الفنّ الروائي، في بدايات نشأته في الأدب العربي الحديث، فنّ السنوقة والعامة من الشعب [1].

ومهما يكن صحيحًا أنّ الرواية«ولدت داخل عمومية تنويرية» [2]، فإنّ الأكثر صحّة، وعلى النحو الذي يقدّمه تاريخ حركة التنوير العربية نفسها وتاريخ الفنّ الروائي العربيّ بآن، هو أنّ الأولى نشأت في أحضان هذا الفنّ، وانبثقت منه، وتكوّنت في رحمه، وترعرعت في ظلاله، وأنّ الروائيين العرب الروّاد، أمثال: ناصيف اليازجي، وعلي مبارك، ورفاعة الطهطاوي، وفرح أنطون، وفرنسيس المراش، وميخائيل الصقال، وأحمد فارس الشدياق، سبقوا مفكّري التنوير، أمثال عبد الرحمن الكواكبي، وأحمد أمين، وعلي عبد الرازق، وقاسم أمين، في تعبيرهم عن تلك الحركة، أو في التمهيد لها على نحو أدقّ. ويؤكّد ذلك صدور الأعمال الروائية التي يمكن الاصطلاح عليها باسم «روايات التنوير العربي» قبل صدور أعمال المنوّرين العرب الفكرية، كما يؤكّد أنّ معظم هؤلاء المنوّرين كان يمارس الكتابة الروائية، وأنّ معظمهم أيضًا، قد توسّل بهذا الفنّ، أي: الرواية للتعبير عن أفكاره التنويرية ومن أمثلة تلك الأعمال: «تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز» ١٨٣٤ لـ «رفاعة رافع الطهطاوي»، و«الساق على الساق في ما هو الفارياق» ١٨٥٢ لـ «أحمد فارس الشدياق»، و «غابة الحقّ» ١٨٦٥ و «درّ الصدَف في غرائب الصُّدف» ١٨٧٢ لـ «فرنسيس مرّاش»، و«الدين والعلم والمال» ١٩٠٣، و «الوحش الوحش أوسياحة في أرز لبنان» ١٩٠٣ لـ«فرح أنطون».

❖ ❖ ❖

تطمح هذه الدراسة إلى التعريف بالدور الذي نهضت به بواكير الجنس

الروائي العربي في حركة التنوير العربية، وإلى استجلاء الإرهاصات الأولى لهذه الحركة كما تتجلّى في أعمال الروائيين العرب الرواد. ممثّلةً لذلك برواية «غابة الحقّ»[٣]، التي تعكس ذروة ما وصلت إليه تلك الحركة من استلهام لأفكار عصر التنوير الفرنسي ولمبادئ الثورة الفرنسية، ثمّ جزءًا، أو كلاًّ، من طبائع الحراك السياسي الذي شهدته الدولة العثمانية في عهدي: السلطان «عبد المجيد بن محمود الثاني»، الذي حكمَ ما بين عامي ١٨٣٩و١٨٦١، والسلطان «عبد العزيز خان»، الذي حكم ما بين عامي ١٨٦١و١٨٧٦. والتي تؤكّد، أخيرًا، أنّ المنوّرين السوريين كانوا من الروّاد في عملية صياغة الأيديولوجية التنويرية العربية.

❖ ❖ ❖

ولِدَ فرنسيس فتح اللّه مرّاش[٤] في حلب سنة ١٨٣٦، لأسرة عريقة في الثقافة، فجدّه لأبيه «بطرس» كان من أبرز رجالات اللغة والأدب في عصره، وأبوه «فتح اللّه» كان يعُنى بالمطالعة واقتناء الكتب، وأخوه «عبد اللّه» كان له «باعه الطويل في التاريخ والفلسفة وعلم الأديان والأخلاق والشرائع المختلفة، مع مشاركته في الطبيعيات والرياضيات والهيئة وغيرها»، وأخته «مريانا» كانت، بالإضافة إلى ممارستها الشعر ومعرفتها بالموسيقا، أوّل سيدة عربية تكتب مقالات في الصحافة، وأوّل سيّدة تقيم صالونًا أدبيًا في حلب.

تلقّى علم الطبّ، في حلب، على يدي طبيب إنكليزي لسنوات أربع، ثم سافر، سنة ١٨٦٧، إلى فرنسا للحصول على إجازة تخوّله حقّ ممارسة المهنة، غير أنّ المرض الذي أصابه، في باريس، عوّقه عن إنجاز ذلك، فعاد إلى حلب التي سرعان ما فقد فيها بصره، فتفرّغ للتأليف حتى وفاته سنة ١٨٧٤، عن عمر لا يتجاوز الخامسة والثلاثين. وقد هيّأت له ولادته في كنف أسرة مولعة بالثقافة، وفي وقت مبكر من حياته، التهام ما وجده أمامه من «مطوّلات ومختصرات في النحو والصرف»، وغيرهما من العلوم. وعلى الرغم من أنّه بدأ حياته الأدبية شاعرًا، فإنّه سرعان ما هجر كتابة الشعر، لينكبّ على دراسة العلوم واللغات، ثمّ على التأليف في مجالات فكرية وإبداعية مختلفة، كان نتاجها عشرة مؤلّفات: «دليل الحرية الإنسانية»، حلب ١٨٦١، وهو رسالة تمتدّ على أربع وعشرين صفحة من القطع المتوسط، كتبها «لانتقاد التعبّد بعادة الملبوسات النسائية»،و«المرآة الصفية في المبادئ الطبيعية»، حلب ١٨٦١، وهو رسالة تمتدّ على ستين صفحة من القطع الصغير، ضمنّها تلخيصًا لعلوم الطبيعة وتعريفًا

بأهمّ فلاسفة هذه العلوم، و«**خطبة في تعزية المكروب وراحة المتعوب**»، حلب ١٨٦٤، وهو رسالة صغيرة تمتدّ على خمس عشرة صفحة، استعرض فيها تاريخ عدد من الدول البائدة و«**غابة الحق**»، حلب ١٨٦٥، وهو رواية تمتدّ على مئة وثمان وستين صفحة من القطع المتوسط، و«**رحلة باريس**»، بيروت ١٨٦٧، وهو رواية تمتدّ على اثنتين وسبعين صفحة من القطع الصغير، دوّن فيها مشاهداته لأسواق وشوارع وأبنية وآثار المدن التي مرّ بها في رحلته التي قام بها في أيلول سنة ١٨٦٦ إلى باريس للحصول على إجازة تخوّله ممارسة مهنة الطب، و«**الكنوز الغنية في الرموز الميمونية**»، حلب ١٨٧٠، وهو نص شعري قصصي يمتدّ على ثلاث وثلاثين صفحة من القطع المتوسط، و«**مشهد الأحوال**»، بيروت ١٨٧٠، وهو كتاب يمتدّ على مئة وست وخمسين صفحة من القطع المتوسط، تناول فيه الأدوار التي يمرّ بها الكون، والإنسان، والأسرة، والمجتمع، والدول، وقضايا الحرب والسلم، والبغض والحبّ، والجمال والعمل، و«**مرآة الحسناء**»، بيروت ١٨٧٢، وهو مجموعة من قصائده الشعرية التي رتّبها حسب القوافي، ويمتد على ثلاثمئة وتسع وأربعين صفحة من القطع المتوسط، و«**درّ الصدف في غرائب الصدف**»، بيروت ١٨٧٢، وهو رواية تمتدّ على مئة وثمان وعشرين صفحة من القطع الصغير، وأخيرًا: «**شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة**»[٥]، وهو رسالة في أهمية الدّين، تمتدّ على ثمانين صفحة.

تفتّح وعي المرّاش، وكتب معظم نتاجه المشار إليه آنفًا، في ظلّ تيّار تنويري عاصف أرغم السلطان العثماني، «عبد المجيد بن محمود الثاني» على التوقيع، مكرهًا، على مجموعة مراسيم عُرفت باسم «التنظيمات» التي مهّدت، عام ١٨٦٥، أي عهد خلفه السلطان «عبد العزيز خان»، لنهوض ما سمّي، في الأدبيات العثمانية، بـ«فرقة الأحرار»، وفي الأدبيات العربية، بـ«جمعية العثمانيين الجدد»، التي مثّلت، عبر برنامجها الإصلاحي: «**تحويل السلطنة من ملكية مطلقة إلى ملكية دستورية**»، و«**تطوير البرجوازية الوطنية**»، و«**محاربة نمط الحياة العثماني القديم**»[٦]، ذروة ما وصل إليه ذلك التيّار من محاولات لنقل السلطنة من كونها دولة يحكمها وعي استبدادي تصوغه وتحدّده علاقات إنتاج زراعية إلى كونها دولة ذات «تنظيمات» مدينة تجدّد الإمبراطورية وتمكّنها من استيعاب روح العصر، وتوقف تدهورها، وتعزّز وحدتها واستقلالها وتدرأ عنها خطر الاستعباد الأجنبي[٧].

ولئن كان من الطبيعي أن تصطدم تلك المحاولات بمعوّقات جمّة، أخضعت

نمط الإنتاج، آنذاك، لقبضة العلاقات البرجوازية الكومبرادورية التي «كانت وحدها المؤهلة تاريخيًا، في زمنها، لا ستيعاب روح العصر ومحاولة إعادة إنتاجه من جديد»[٨]، فقد كان من الطبيعي أيضًا أن تصطدم محاولات التنوير بمعوّقات مماثلة، وجدت تعبيرها الأمثل في اتّهام «المرّاش» نفسه بـ«الكفر»، و«التجديف»، و «العصيان». وعلى الرغم من أنّ هذا الإتّهام كان قد تجاوز، في أوقات مختلفة، حدود الردّ على «المرّاش» في مجلّة «الجنان» التي كان ينشر فيها مقالاته التنويرية إلى التظاهر ضدّه، ومن ثمّ إلى التهديد بقتله، فإنّ ذلك لم يثنه عن متابعة مهّمة التنوير التي ارتضاها لنفسه، وعلى نحو دال على جرأة وشجاعة نادرتين تذكّران، حسب محمد جمال باروت، «بأسلافه العظام منوّري القرن الثامن عشر الفرنسيين»[٩].

❖ ❖ ❖

تبدو رواية المرّاش «غابة الحقّ» نموذجًا مبكّرًا، ومكتملاً، للأطروحة النقدية التي ترى أنّ الرواية العربية «كانت،، في نشأتها، تجسيدًا لعقلانية الاستنارة التي انبنى عليها مشروع النهضة في محاولته تأصيل الوعي المدني»[١٠]. فهي، بالإضافة إلى كونها نصًّا إبداعيًا يوفّر لنفسه شروط الفنّ الروائي بمعناه التقليدي، هي، بأن، نصّ تنويري يزخر بالكثير من الأفكار التي تطمح إلى تحرير الواقع ، في المرحلة التي صدرت خلالها، من أتون الجهل والتخلف والاستبداد، لكي تطلقه في فضاء التقدّم، والتمدّن، والعدالة. أي في المرحلة التي شهدت مجموعة من التحوّلات، الكبرى نسبيًا، في منظومة الوعي السياسي لدي سلاطين بني عثمان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولا سيّما لدي بعض ولاة حلب، أمثال «جودة باشا» الذي صدرت الرواية في عهده، والذي عبّر عن تلك التحوّلات بإحداثه من الإصلاحات في المدينة آنذاك، كان من أهمّها «حماية الصناعة والعدل في الناس»[١١].

والرواية، كما فعل محمّد المويلحي فيما بعد في روايته «حديث عيسى بن هشام» ١٩٠٥، تتقنّع بتقنية الحلم لتقديم هذه الأفكار التي يصوغها في الأغلب الأعمّ من الرواية «حديث سياسي اجتماعي يتأمّل مبادئ الثورة الفرنسية، أو يسائل ذاته عقل قلق عن أسباب ارتقاء الممالك وانهدامها، وعن الإنسان الواجب بناؤه من أجل مجتمع جديد يهزم آثار التخلّف»[١٢] والعبودية من جهة، ويمكّن هذا الإنسان نفسه من تحقيق إنسانيته من جهة ثانية.

ومهما يكن صحيحًا أنّ ما يتردّد في

تلك الرواية من موضوعات يصعب «تناولها بمبادرة قصصية عابرة، كما يصعب القول فيها بلمحة رؤيا شاعرية»[١٣]، فإنّ ذلك لا يعيب الرواية بسبب صدورها في مرحلة تاريخية/جمالية كان الفنّ الروائي خلالها واحدًا من وسائل المنوّرين العرب، آنذاك، لقول ما لديهم من رؤى وأفكار على نحو غير مباشر من ناحية، وعلى نحو يجنّبهم الارتطام بالسلطات السياسية من ناحية أخرى.

ويمكن التمييز، في هذا المجال، بين حاملين اثنين للتعبير عن تلك الأفكار في الرواية: مركزي يتجلّى في حديث فيلسوف «مملكة التمدّن والتهذيب»/ «مملكة الحرية» إلى «وزير محبّة السلام»، أي في الفصل الخامس من الرواية الموسوم بـ«التمدّن»، ثمّ في حديثه إلى «قوّاد الشرّ»/ «جمهور المردة» الذين أحضروا من «مملكة العبودية» ليمثلوا أمام «ملك الحرية»، قائد الملكة الأولى، وزوجته «ملكةالحكمة»، بعد أن تمّ أسرهم على يدي «قائد جيش التمدّن»، وآخر ثانوي يتجلّى فيما يتناثر في الرواية من أحاديث لهذا الفيلسوف نفسه أحيانًا، ولسواه من الشخصيات التي تنتمي إلى «مملكة التمدّن» أحيانًا ثانية.

يصدّر الفيلسوف، أو الروائي المقنّع بشخصية الأوّل على نحو أدقّ، حديثه عن «التمدّن» بتعريفه هذا الأخير بأنّه «ناموس يرشد الإنسان إلى تجويد أحواله الطبيعية والأدبية» (٧١)، ويرى أنّ هذا الناموس يقوم على دعائم خمس: تهذيب السياسة، وتثقيف العقل، وتحسين العادات والأخلاق، وإصلاح المدنية والمحبّة.

كما يرى، في معرض حديثه عن الدعامة الأولى، «تهذيب السياسة»، أنّ توطيد الحقّ هو الأساس الذي تتهذب به السياسة، وأنّ استمرار ذلك الأساس لا يتمّ إلا تحت أحوال أربعة: أوّلاً حالة الشخص الذي يتعاطى السياسة، والذي يجب أن تتوافر فيه شروط تسعة: «أن يكون رجلاً من أصل كريم وموسر.. مروّضًا بالعلوم الرياضية والأدبية ومثقّفًا بمعرفة واجبات الشرائع والقوانين.. فطنًا نبيهًا.. عادلاً.. قنوعًا.. ذا أناة.. ألا يكون سكّيرًا.. شجاعًا.. غير ممازح» (٧٢-٧٣). وثانيًا حالة الاستواء، التي تعني لديه أن تكون شرائع الدولة وقوانينها «متساوية على كلّ أبنائها بدون أدنى امتياز بين الأشخاص أو تفريق بين الأحوال. فلا يجب الأخذ بيد الكبير ودفع الصغير، ولا الالتفات إلى الغنّي والإعراض عن الفقير، ولا مؤازرة القويّ ومواراة الضعيف، بل يجب معاملة الجميع على حدّ سواء» (٧٤) وثالثًا حالة المطابقة، التي قصد بها «أن تكون السياسة مطابقةً، بقوانينها وشرائعها، لما يقتضيه واقع الحال بدون زيادة ولا نقصان» (٧٦)،

معللاً ذلك بقوله: إنّه «لمّا كانت حوادث الهيئة الإجتماعية تختلف جرمًا وموقعًا كان لكلّ منها شأنٌ يستوجب حكمًا يلائمه ويطابقه ولكلّ حكم قوانين تناسبه وتشاركه» (٧٦)، وبقوله «وبما أنّ الأحكام والقوانين تعتبر كأجزاء تؤلّف جسم الشريعة في عالم السياسة وجبَ أن يكون كلّ من هذه الأجزاء ثابتًا على نقطة وضعه» (٧٧). ورابعًا حالة الصالح العام الذي يفترض، في رأي الفيلسوف، دوام النظر إليه وتواصل السهر عليه، والذي لا يستريح، في رأيه أيضًا، إلا على خمسة أركان: «تمهيد سبل العلوم، وتسهيل طرائق التجارة، وتقوية وسائط الصنائع والأشغال، ومساعدة الزراعة والفلاحة، وقطع أسباب التعدّي» (٧٨). وقد رأى الفيلسوف، في هذا المجال، أنّ الركن الأول، تمهيد سبل العلوم، لا يتمّ إلا بالمساعدة «على تشييد المدارس وتسهيل الدخول فيها.. وترقية الناجحين بالدراسة على قدر الاستحقاق» (٧٨)، أمّا الركن الثاني، تسهيل طرائق التجارة، فيتوقّف على أربعة أسس: «تقريب أبعاد الأسفار بواسطة إصلاح الطرقات.. إزالة مخاوف ومعاثر الطريق وإيقاع الأمان.. وضع حدود ونظامات (أنظمة) تجري على كلّ أرباب.. الحرفة بحيث لا يمكن لأحد تجاوزها.. منع كلّ الصعوبات التي يمكنها صدم تقدّم التجارة» (٧٨-٧٩). ويتأسس الركن الثالث المعنيّ بتقوية وسائط الصنائع «على إثارة ذوي الاختراعات بتعظيم جوائزهم ورفع شأنهم.. توسيع دوائر الأدوات الصناعية وتضييق مساحة التلف والمصاريف.. رفع كلّ ما يوقف الخطوات عن الهجوم إلى معاناة الأشغال.. المساعدة في تكثير المعامل وتسهيل مجراها» (٧٩). ورأى أنّ أساس نهوض الركن الرابع، مساعدة الزراعة والفلاحة، لا يتمّ بغير «رفع الجور عن الفلاح وفتح الطريق للزارع..» (٧٩). أمّا الركن الخامس الذي يعني قطع أسباب التعدّي فإنّه «يستوي على ثلاث قضايا.. حماية المتاع وصيانة الاعتبار ووقاية الأرواح» (٧٩).

ويمتد الفيلسوف/ الروائي، لدى حديثه عن الدعامة الثانية، «تثقيف العقل»، بالقول إنّ الإنسان «لم يعد قادرًا على الدخول في دائرة التمدّن.. إلا إذا كان متزيّنًا بتثقيف العقل» (٨٠)، وأنّ هذا التثقيف «لايتمّ.. إلا بالتروّض في العلوم والفنون ودراسة المعارف الطبيعية والأدبية» (٨١)، فالعلم «يخلق في الإنسان قلبًا نقيًا وروحًا مستقيمة ويجعله ظافرًا بكلّ الصفات الصافية ونافرًا عن كلّ ما يشين الجوهر الإنساني» (٨١)، وهو الفاعل الأعظم لتثقيف العقل والمروّض الأكبر لجماع الطباع والسبب الأهمّ لتشييد التمدّن» (٨٦)، لأنّه ينفي ثماني نقائص:

القسوة، والتشرذم، والغفلة والطمع، والضغينة، والكبرياء، والخيانة، والبغض، التي أودت، كلاً أو اجزاء، كما رأى، بممالك: مصر، وآشور، وفارس، واليونان، والرومان، إلى الهلاك [١٤].

وفيما يعني الدعامة الثالثة «تحسين العوايد والأخلاق»، يرى أنّه «كلّما كانت.. العوايد والأخلاق جيدة كان تمدّن أربابها جيدًا وعاليًا، وكلّما كانت قبيحة كان قبيحًا ودنيًّا (٨٧)، ولذلك يجب على الشعب الداخل في دائرة التمدّن أن يبذل الاعتناء كثيرًا في تحسين عاداته وأخلاقه كيلا يكون تمدّنه من باب الدعوى لا الحقيقة» (٨٧). وقد فرّق الفيلسوف/ الروائي في هذا المجال بين ما عدّه عادات وأخلاقًا خاصة، وأخرى عامة. الخاص يتعلق بما هو شخصي، أي بما يعني الفرد، وقد قسمه إلى قسمين: عادات وأخلاق طبيعية تُدعى «ملكات»، وأخرى أدبية تُسمّى «عادات». ورأى أنّ من العادات التي تنفي التمدّن عن الفرد، أو التي «لا يمكن اتفاقها مع قوانين التمدّن» (٩١)، هي عادات سبع: السكر، والنهم، والفجور، والكذب، والنميمة، والغضب، والجبن [١٥]. ودعا إلى وجوب «استئصال» هذه العادات «من الناس وتربيتهم على أضدادها» (٩١). أمّا العادات والأخلاق العامة التي تعني المجتمع، والتي رأى أنّها من مقوّمات انهيار التمدّن الاجتماعي، فقد حدّدها في عشر: شحن البيوت بالأثاث العقيم وخلوّ هذه البيوت من «كتاب أو مياومة (أو) أدنى آلة للعلم» (٩٣)، ثمّ ولع أدعياء التمدّن بأن تشعشع رؤوس نسائهم بأنوار الأحجار الكريمة وليس «في تلك الرؤوس أدنى شعاع للعقل والآداب» (٩٢)، فإنفاق «المبالغ الوافرة على تجهيز المآدب الفاخرة والولائم الحافلة.. و(هم) لا يدفعون فلسًا واحدًا لعمل الخير» (٩٢)، والتسابق إلى البيوت في الأيام الرسمية «ولا يوجّه أحدٌ منهم خطوةً واحدة إلى فعل الجميل» (٩٣)، وليسوا متمدّنين أولئك «الذين تثور في أعراسهم صياحات زغاريد النساء وصراخات تجويقات الرجال» (٩٣)، «ولا ينخرط في سلك المتمدّنين كلّ أولئك الذين متى دخلت المنيّة إلى بيت أحدهم نهضت ضوضاء الولاول وطارت صراخاتها الذريعة إلى قبّة السماء» (٩٣)، و«لا يُدعون متمدنين كلّ الذين يجعلون الحزن شريعة» (٩٤)، «وهيهات أن يُحسبوا متمدّنين كلّ أولئك الذين يشترعون إذلال النساء وتحقيرهن وإهانتهن وربّما ضربهنّ» (٩٥)، و «لا يُحسَب متمدّنًا ذلك الرجل الذي يزعم أن الإفراط في معاشرة النساء ومخالطتهن من واجبات التمدّن» (٩٥)، «ولا تحلو سيماء التمدّن على أولئك الذين عندما يتكلّمون أو يتخاصمون يفغرون أفواههم ويرفعون أصواتهم إلى درجة تمزيق أوتار حناجرهم، حتى يكادوا

يشاركون الجمل بجعجعته والثور بعجعجته والحمار بنهيقه، مع أنّ غاية التمدّن هي نزع كلّ سمة بهيمية عن الإنسان» (٩٦)، «ولا تحسن ثياب التمدّن على كلّ أولئك الذين ينزّلون الخرافات منزلة الحقائق» (٩٦).

ويمهّد الفيلسوف لحديثه عن الدعامة الرابعة «صحّة المدينة» بقوله: «إنّ أوّل شيء يُستدلّ به على تمدّن أمّة ما أو توحشها هو النظر إلى حالة مدينتها، فكلّما كانت المدينة صحيحة كان التمدّن صحيحًا وكلّما كانت سقيمة كان سقيمًا» (٩٧). ورأى أنّ «الصحّة المدنية.. تقوم تحت جملة أحوال وأخصّها ثلاث» (٩٨): «النظافة»، إذ «لا مناص للمتمدّنين من بذل مزيد الاعتناء والاجتهاد بتنظيف أسواقهم ومنازلهم» (٩٨)، «ولا يوجد خطب أشدّ تأثيرًا على.. الطبيعة من دخول المواد الغريبة عنها إليها» (٩٨)، فـ «تمهيد الشوارع والأزقّة»، فـ «ترميم الأبنية» بفحصها «كلّ مدّة لاستعلام حالة متانتها وثباتها فرارًا من حدوث الأخطار» (١٠١).

وعلى نحو مطابق لمنهج الفيلسوف في حديثه عن كلّ من الدعامات الأربع السابقة، يصدّر حديثه عن الدعامة الخامسة «المحبّة» بقوله: «لايخطئ مَن يسمّي المحبّة إلهة الهيئة الاجتماعية» (١٠٥)، لينتهي إلى أنّ «التمدّن لا يستغني عن هذه الدعامة.. ولا يمكن ثباته بدونها» (١٠٧)، وأنّه لا بدّ «من وجوب حدّ للمحبّة لاتتجاوزه لئلا تجانس ضدّها بعمل الرديّ» (١٠٧)، بمعنى «استعمال المحبّة.. على قدر الواجب وحسب الظروف التي تدعو إليها بدون زيادة ولا نقصان» (١١٣)، وبمعنى أنّ على «كلّ إنسان.. اعتناق المحبّة عامة وخاصة وتحريكها حسب الاقتضاء بدون تسليم ذاته لجميع قواها حذرًا من فتكها وتمزيقها جلباب راحته» (١١٣).

ولاتتحدّد الأفكار التنويرية التي تزخر بها الرواية بالفصل المشار إليه آنفًا، بل تتجاوزه إلى أحاديث الفيلسوف نفسه إلى قوّاد الشرّ السبعة/ جمهور المردة من «مملكة العبودية»: قائد الجهل، وقائد الكبرياء، وقائد الحسد والطمع، وقائد البخل، وقائد الضغينة، وقائد النميمة، وقائد الكذب والنفاق، بعد مواجهتهم بنقائضهم من مملكة الحرية: العلم، والاتضاع، والرضا والقناعة، والكرم، والصفح، والكتمان، والصدق والحقّ.

والفيلسوف يفتتح حديثه إلى أولئك القادة بالقول لملكهم، ملك العبودية، إنّ «الطبيعة البشرية.. خُلقت في كمال الحرية الأدبية وأنّ خالقها ذاته عزّ وجلّ قد منحها هذه السيماء الجليلة» (١٢٣)، وإنّ الإنسان «إذا دخل.. إلى مخدع ضميره إنّما يرى

ذاته نافرًا كلّ النفار عن ارتباطه بعبودية غيره» (١٢٤).

ولعلّ من أهمّ الأفكار التنويرية التي تتردّد في حديثه لقائد الجهل قوله: إنّ الجهل«من أخبث الأرواح الشريرة التي تفسد في الأرض وتعضّد يد العبودية وتخرّب أبنية العلم.. والأصلُ الأول الذي منه قد نشأت فروع البدع والخرافات» (١٤٢)، وإنّ «العلم.. حيثما نزل أنزلَ المجد والعظمة والكرامة» (١٤٢)، وإنّ الإنسان المدّعي بالمعارف على غير أصل إنّما يُنشئ أضرارًا جمّة» (١٤٣).

ويخاطب قائد الكبرياء متسائلاً: «فهل دخلت يا أيّها الروح الشرير في أحد إلاوتركته خابطًا في لجّة البلبال والتعب وجعلته مرذولا ومبغوضاً» (١٤٥). ويقدم، في صدر حديثه إلى قائد الحسد والطمع، أمثلة لما أنتجه الحسد عبر التاريخ: قابيل، وامرأة لوط، وهاجر، ويعقوب، ويوسف، ويوليوس، ثم أمثلة من الواقع(الوزير، والشريف، والغني، والعالم، والشاعر) الذي يودي الحسد بكل منهم إلى رمي الآخرين بصفات ليست منهم. ولعلّ من أكثر الأفكار التنويرية أهمّية في هذا المجال قوله إنّ الشاعر الحاسد يبذل جهدًا في تحصيل زلات غيره من الشعراء «حتى إذا عثر على شيء من ذلك أخذ بوق الانتقاد وجعل ينشر بصراخه كلّ أموات الغفلة. وربّما أفضى به الحال إلى أن يطرح من يده كلّ مؤلّف أو قصيدة ممّن سواه» (١٥٠). «وبقدر ما يرى سموّ أفكار غيره وجمالها يكون إشعاره بثوران لهيب غضبه وهيجان بركان انتقاده. وهكذا فقد لا يعود لفمه إمكان أن يلفظ سوى الشتائم والمسبّات التي أخفّها قوله: بجق، علك، ركاكة» (١٥٠). ويختتم حديثه لقائد الحسد بالقول«إنّ هذه السيماء لا تسديك سوى التقلّب على النار الدائمة في الدارين» (١٥٠)، وإنّ الحسد «إذا تمكّن من الأنفس وثّقها بجندل العبودية القصوى لسلطان الانفعالات» (١٥١).

وفي حديثه إلى قائد البخل يرى أنّه «لا يوجد ما يستحقّ نهوض العالم ضدّه نظير البخل» (١٥٢). ويخاطب قائد الضغينة قائلاً: «متى أوقعت أمّاراتك في أحد أعدمته الراحة والسكون وجعلته كالوحش الحائم على ما يفترسه، فلا ينام إلا على فراش الغضب ولا يستيقظ إلا بأعين الانتقام ولا يروى إلا بكرع الدماء، ولا يجد في نفسه حركة حرّة لأنّه يقضي الليل والنهار مملوكًا من خلقه ومأسورًا لحبّ انتقامه» (١٥٧).

ويشبّه النميمة، موجّهًا كلامه إلى قائدها، بأنّها «جيفة نتنة أو جرب معد» (١٥٨)، ومؤكّدًا أنّ دأب هذا القائد، أو النميمة نفسها، هتك «حرمة

الأسرار» (١٥٩)، وأنّه ما من إنسان خال من العيوب أو النقائص»ولو أمكن وجود إنسان خالٍ من النقيصة لحقّ له أن ينتقد نقائص غيره» (١٥٩). وأخيراً يصف قائد الكذب والنفاق بأنّه هادم «لمباني الآداب الإنسانية ومفسد لصلاح الغريزية ومستعبد لحرية الفطرة» (١٦٠).

والأفكار التنويرية المتناثرة بين تضاعيف الرواية لا تقل أهمّية عن تلك التي يبثّها الروائي في فصل خاص من الرواية هو الفصل الذي أطلق عليه اسم «التمدّن»، وإذا كان من أهمّ ما يميّز الأفكار المتضمّنة في الفصل هو صدورها عن شخصية واحدة، شخصية الفيلسوف، فإنّ ما يميّز مثيلها ممّا يتردّد في جنبات الرواية هو صدورها عن الفيلسوف نفسه أحياناً، وعن سواه من الشخصيات الأخرى التي تنتمي إلى ملكة التمدّن أحياناً ثانية.

ولعلّ من أهمّ هذه الأفكار دعوةَ ملكة الحكمة ملكَ الحرّية، وكلَّ مَن هو في موقع السلطة كما يبدو، إلى أن يأخذ أعداءه «بالأناة والحلم والتدقيق» (١٠)، ثمّ قولَ وزير محبّة السلام لملكه عن الدور الذي يؤدّيه الأمن، السلامةُ كما يسمّيه، في حياة الإنسان والمجتمع والدولة، إذ بالسلامة «تنمو الهيئة الاجتماعية وتتوسّع دائرة تقدّمها بالثروة والمعارف والآداب. بالسلامة تخصب العقول وتعطي الأرض غلاتها وتجود الفلاحة ويكثر الحصاد. بالسلامة تعمر البلاد والقرى وتتّسع التجارة» (١٩). ويرى الفيلسوف أن لا حرية بالمعنى المطلق «فقد يمكن للإنسان أن يحصل على شبه الحرية» (٣٢)، كما يرى أنّ حصول الإنسان على لذّة الحياة لا يقوم «إلا إذا طرح ثقل العالم عن ظهره وارتضى بما قُسم له من الله لقيام وجوده خالعًا كل إمارة تجعله عبدًا وأسيرًا لمن يعلوه» (٣٤)، فـ «الاستعباد مكروه عقلاً وطبعاً» (٤١). ويؤكّد استحالة «قيام البدن بدون الروح» (٤٨)، مستدلاً على ذلك بخطابه إلى ملك الحرّية: «طالما اجتهدت ملوك قبلكم بدثارها (الروح) وإسقاطها ولم ينجح لهم اجتهاد» (٤٨). ويرى، في تضاعيف حديثه إلى ملكة الحكمة عن السياسة والملكة، «أنّ السياسة أو الرياسة إذا وقعت في غير محلّها تطلّب من الشعب إنقاذها» (٥٩)، وأنّ خمرة حبّ الرئاسة «متى خامرت العقل منعت بأبخرتها الكثيفة نفوذ أشعّة الصواب فيه» (٥٩)،وأنّه «متى بطلت المحبّة زال التمدّن لأنّها الأساس الأوّل له، ومتى زال التمدّن تمزّقت أحشاء الوطن وخفقت سناجق العبودية» (٦٩) في سمائه.

❖ ❖ ❖

يتّسم الفكر التنويري في رواية المرّاش «غابة الحقّ» بتكامليته، وعلى الرغم من أنّه، أي المرّاش، لا يضيف، في هذه

الرواية وفي هذا المجال، جديدًا إلى أفكار المنوّرين الفرنسيين ومبادئ الثورة الفرنسية، فإنّه لا يبقي على تلك الأفكار كما هي في مصادرها، بل «يعثمنها»، و«يعرّبها» و «يحلبنها» بآن. بمعنى أنّه يضعها في سياقها السياسي الخاصّ بالدولة، والقومية، والمدينة التي ينتمي إليها، أي يجلّيها بوصفها ضرورة حضارية تعني الإمبراطورية العثمانية، والعرب، ومدينته حلب.

وعلى الرغم أيضًا، من أنّ تلك السمة التكاملية التي تطبع رؤيته لتطوير مجتمعه تعني أنّه ينظر إلى التمدّن بوصفه كلّية حضارية يفقد أي معنى له بسقوط جزء منه، فإنّ ثمّة أفكارًا بعينها تأخذ موقعًا خاصًا بها من رؤيته التنويرية تلك. من أهمّها، كما أرى، ثلاث: العدل، والعلم، وتوافر المتضادات.

فالعدل، أو حالة الاستواء بتعبيره، لا«يثبّت الحكم ويوطده» (٧٢)، وليس «أعظم المقوّمات لصحّة السياسية» (٧٤) فحسب، بل يحفظ،أيضًا، للمواطنين جميعهم،مهما تفاوتت الطبقات الاجتماعية التي ينتمون إليها والآراء السياسية التي يصدرون عنها، حقّهم في التعبير وإبداء الرأي [16]. ولئن كان ثمة صفات تسع قد اشترطها المرّاش للحاكم أو للرجل الذي يتعاطى السياسة في هذا المجال، فإنّ ثمة صفتين تمثّلان لديه اختزالاً للصفات التسع تلك، وتعبّران عمّا يمكّن هذا الحاكم أو السياسي من تثبيت دعائم العدل: تجنّب «الاحتشاد والارتشاء» اللتين «متى باشرتا قلب الحاكم أراغتاه عن الحقّ ورفعتا بينه وبين الصالح العام حجابًا كثيفًا (٧٣)، والقضاء على الفساد في حينه، لأنّه «إذا اخذ سعته في محلّ ما ومكّن ذاته.. فلا يعود إصلاحه إلا ضربٌ من العبث» (١١٥).

أمّا العلم، فبالإضافة إلى كونه «الفاعل الأعظم لتثقيف العقل والمروّض الأكبر لجماح الطباع والسبب الأهمّ لتشييد التمدّن» (٨٦)، فهو، في الوقت نفسه، الحدّ القاطع بين التمدّن والتخلف. وهو مايمكن تبيّنه في قول الفيلسوف: «بذاك (العلم) قد تلألأ محيا الغرب وبهذا (الجهل) قد أظلم جبين المشرق» (١٤٣)، ثمّ في حكاية «ياقوت» لقصة أسره وعبوديته وفراره إلى الاستانة لتلقّي العلم حين يقول: «إنّ الجهل الفاشي في هذا الجنس (يقصد: العربي) أوجب انحطاط شأنه لدى هذه القبائل (يقصد: الغربيين) ولو كان عنده مدارس نظيرهم ومساعدون على تقديم العلم.. لما أصبح أضحوكة عندهم بل ربما يكون أرقى من جميع العالم لشدّة حذقه الطبيعي وحزمه» (١٣٨). ولعلّ ممّا يعزّز قرينة إلحاح المرّاش على قيمة العلم وأهمّيته دعوته غير المباشرة إلى الحفاظ على

منجزات الأقدمين وآثارهم، وتأكيده أنّ الخراب الذي لحق بما يسمّيه «برّية سورية»: صور، والقدس، وانطاكية، وتدمر، ومنبج، ودير سمعان، إنّما كان «نتيجة الجهل والتوحش» (٨٦).

وتتجلّى أهميّة المتضادات في أفكار المرّاش التنويرية، أو ما يمكن الاصطلاح عليه باسم «الواقعية» في الجهاز المفاهيمى لمعنى التنوير عند المرّاش، من خلال إلحاحه الدائم على ضرورة وجود نقائض لدعائم التمدّن من جهة، ولقوّاد الشرّ/ جمهور المردة من جهة ثانية. فبالإضافة إلى تأكيده أهمّية العلم وضرورته يرى أنّه لا بد للمجتمع من أن يشوبه بعض الجهل، إذ يقول لقائد هذا الأخير: «لابدّ من بعض دخلٍ لك في غوطته» (١٤٢)، بمعنى أنّ على العلم والجهل أن يكونا «مترافقين في خدمة مملكة التمدّن ولكن بشرط أن يكون الثاني مردودًا إلى الأول» (١٤٤). وكما يلحّ على رفض الكبرياء يلحّ في الوقت نفسه على أنّه «لا ينبغي الرفض المطلق لقائد الكبرياء من مملكة التمدّن حذرًا من حصول الدناءة التي لا تليق بالبشر. بل يجب تركه مقّيدًا بحكم الاتضاع حتى يستوفي كلٌ منهما حقّه حسبما يقتضي الحال» (١٤٧). وكما يدعو إلى التخلّي عن عادة البخل يدعو، بأن، إلى أن يكون لقائد «ظِفْر» في مملكة التمدّن ليكون هذا الظِفر «مانعًا لهجوم التبذير» (١٥٧).

ومن المهمّ الإشارة هنا إلى ما يمكن عدّه رؤية مبكّرة لدى المرّاش، وسابقة بأن على أطروحة «انطون سعادة»، مهندس النسق المعرفي للفكرة السورية القومية الاجتماعية. أعني: ربطه العضوي بين ما هو مادي وما هو روحي، أوماسمّاه «سعادة» نفسه «المدرحية». إذ ما إنْ أعلم ملكُ الحرية فيلسوف مملكته بعزمه على شنّ حرب على مملكة قريبة من مملكة تسمّى «مملكة الروح»، معللاً ذلك بأسباب ثلاثة: لأنها « لاتفترّمن بثّ التطوّرات الباطلة في عقول الناس» (٤٥)، ولأنّه «لم يكفها التسلّط المطلق على الأنفس والأجساد حتى جعلت تمدّ سلاسل سطوتها إلى أعماق القلوب » (٤٥)، ولأنّ أعوانها وأنصارها لا يكلّون «من الجولان في كآفة المسكونة لأجل زرع الشقاق والفتن» (٤٦)، حتى تصدّى الفيلسوف لثنيه عن ذلك، مسوّغًا رأيه بالقول إنّ تلك المملكة «ما علّمت قطّ ولن تعلّم إلا بما يقود الناس إلى نوال السعادة الحقيقية» (٤٦)، وبأنّه «لو لم يرتفع قوس نصرها في ساحة العالم وتخفق رايتها على كافّة الأقطار لكان النوع البشري يقع في هاوية الفساد ويعمّ الخراب» (٤٦)، وبأنّه «من المستحيل قيام البدن بدون الروح» (٤٨). وحين اقتنع الملك بكلام الفيلسوف، ولا سيّما بعد قول الأخير له: «طالما اجتهدت ملوك قبلكم بدثارها وإسقاطها ولم ينجح لهم اجتهاد» (٤٨)،

عـزم «على تقـديم الإعـانـة والإغـاثة بدل المضـاربـة والمحـاربـة» (٤٩)، قـائلاً للملكة الحكمة، على نحـو دالّ على تعديله لرأيه، «ما تساعده الروح لا يغلبه الجسد» (٤٩)، فأردفت الملكة معزّزة تلك النتيجة بقولها: «السـيـاسـة العلوية منتصـرة دائمـًا على السـفليـة، ومـا يكون هـابطًا من الأعـالي يسطو مطلقـًا على مـا ينهض مـن الأسـافل» (٤٩).

وإذا كان ما يسم الحركة التنويرية العربيـة بعامّـة، هو ابتعـاد أعـلامـهـا عن التعصّب الديني، أو لئن كانت «المحاكمات الفلسفية والآراء الاجتماعية والسياسية التي نادى بهـا المنوّرون المسيـحـيـون (بخاصّة).. مجـرّدةً من الصبغة الدينية» (١٧)، فـإنّ المرّاش يؤكّـد في هذه الرواية، «غابة الحقّ»، تلك السمة المميّزة لحركة التنوير العربية من جهة، ولمنجـز المنوّرين المسيحيين في هذا المجال من جهة ثانية. ولا يتجلّى ذلك من خلال دعوة المرّاش إلى مـا يسـمّيـه على لسان «ياقوت»: «محبّة وطنيـة منزّهة عن أغـراض الدين» (١٣٨) فـحـسب، بل من خـلال مثلـه، أيضـًا، هذه الرواية بتضمينات قرآنية دالّة على تضافر عـمليـتي التنوير والتنوّر لديه. ومن أمـثلة ذلك وصفه للملكة الحكمة بقوله: «وبينما كان.. الوزير يتكلّم كانت الملكة.. متعكّسةً على ساعد العرش.. ومزهرة راحتها بوردة خدّها الأزهر، وعلى مباسمها تقرأ الحلاوة آية **الكوثر**[١٨]» (٢١)، وحديثه على لسان الفـيلسـوف عن تطوّر الإنسـان من حـالة الرعي إلى حالة الاستقرار، أي في قول هذا الإنسان لأبنائه: «**فاشربوا هنيًا وكلوا مريًا في جنّات تجري من تحتها الأنهار حيث لا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون**» (٥٧)، ثمّ في وصف قادة مملكة العبودية بقوله: «إنّ أولئك القوم.. محتالون منافقون **وليس لهم ذمم ولا عهود تربطهم. يقولون ما لا يفعلون وفي كلّ واد يهيمون**» (٦٩). وأخيرًا في حكاية ياقوت التي يقول في أجزاء منها: «فقتحتُ الباب وطلبتُ الفرار وأبقيتهم في **طغيانهم يعمهون**» (١٣٦)، «ولمّا تمكّن من ذهني خاطر الدخول إلى المدرسة بناءً على أنّ **كلاً يعمل على شاكلته**» (١٣٨).

❖ ❖ ❖

تمتـدّ رواية، كتـاب المرّاش «غـابة الحقّ» على مقدّمة وثمانية فصول يحمل كل منها عنوانًا: (الحلم- الهواجس-مملكة الروح- السيـاسـةوالمملكة- التمدّن- قوّاد الشرّ- المحاكمة -اليقظة)، ويتكوّن بعض هذه الفصول من أجزاء عدّة، «التمدّن» الذي يمتدعلى خمس دعامات: (تهذيب السياسة، تهذيب العقل، تحسين العوايد والأخلاق، صحّة المدينة، المحبّة)، و «الذي يتكوّن من تسعة أجزاء: (العبودية، الجهل،

الكبرياء، الحسد والطمع، البخل، الضغينة، النميمة، الكذب والنفاق).

وغير خاف أنّ هذا التجزيء للمحكي الروائي ينبئ عن ذهنية رياضية/ تنظيمية تتّسق وذهنية التنوير التي يحيل إليها هذا المحكي في الرواية، لكنّه، في الوقت نفسه، لا يحرّر الأخيرة من تقاليد الجنس الروائي التي طبعت مجمل أعمال الروائيين العرب الروّاد، إذ تهيمن على طرائق صوغ هذا المحكي أسلوبية سردية واحدة، هي أسلوبية السرد المباشر، أو السرد الإخباري/ الخالص، «السرد الذاتي Subjectif» بتعبير «توماتشفسكي»، الذي يقدّم الأحداث من خلال زاوية نظر الراوي الذي يخبر بهذه الأحداث، ويعطيها تأويلاً معيّنًا يفرضه على القارئ، ويدعوه إلى الاعتقاد به(١٩)، والذي يبقي الموادّ ما قبل اللفظية للمحكي على حالها، أي من غير أن يُحدث فيها أي تغييرات على المستوى البنائي، تثمينًا من الروائي، كما يبدو، لمقاصد الخطاب/ المحتوى أكثر من تثمينه للخطاب نفسه، أو للوسائل التي يبلّغ بوساطتها هذا المحتوى، وعلى نحو يحقّق تعريف «هـ. ج. ويلز» للنصّ الروائي، أي بوصفه نصًّا وسيطًا للفهم، وأداة لاختبار النفس، واستعراضًا للأخلاق وتحويل أساليب السلوك، ومصنعًا للعادات، ونقدًا للقوانين والمؤسسات، وللعقائد والأفكار الاجتماعية»(٢٠).

وعلى الرغم من أنّ «المرّاش» يسمّي نصّه «كتابًا»، «كتاب غابة الحقّ»، فإنّ هذا النصّ يفصح عن انتمائه إلى الجنس الروائي منذ مقدّمته التي تجهر بفعالية التخييل بوصفها الفعالية المركزية التي ينهض بها وعليها هذا النصّ. أعني فعالية الحلم بمستوييه، حلم اليقظة في المقدّمة، والحلم بمعناه المتواتر في الفصول الثمانية، والذي يتجاوز هذا المعنى ليبدو أشبه ما يكون بـ «الرؤيا» التي تنطلق من الحاضر/ «الوعي الواقع»، باتجاه المستقبل/ «الوعي الممكن»، حسب تمييز «لوسيان غولدمان»، الذي عرّف الأول بأنّه مجموع التصوّرات الراسخة والثانية التي تملكها جماعة بشرية ما عن حياتها ونشاطها الاجتماعي، والثاني بأنّه ما يجسّد الطموحات القصوى التي تهدف هذه الجماعة إليها (٢١).

وبعامّة، فإنّ الرواية تنهض على ما يُصطلح عليه باسم «الحكاية داخل الحكاية»، إذ تتناسل في الحكاية الأصل، حكاية الحلم/ الرؤيا، حكايات فرعية، تتّصل بأكثر من نسب مع تلك الحكاية الأصل، ولا تبدو نافلة فيها أو خارجة على سياقها، كحكايتي قائد جيش التمدّن عن مواجهة هذا الجيش للملك الظالم، وحكاية العبد ياقوت داخل حكاية وزير محبّة السلام عن مملكة العبودية، ثمّ حكاية أخيه «مرجان» داخل حكاية ياقوت نفسها.

ولئن كانت هذه التقنية، الحكاية داخل الحكاية، تنتج ما يصطلح «علم السرد» عليه باسم: «المفارقات السردية Les Anachronies Narratives»، التي تتجلّى، هنا، عبر مظهر سردي محدّد، هو «الاسترجاع»، الذي يعني رواية حدث أو أحداث سابقة على لحظة السرد، فإنّ حكايتي ياقوت ومرجان بخاصة تنتجان نوعًا مميزًا من تلك المفارقات، هو «الاسترجاع الخارجي»، أي ما تظلّ سعته كلّها خارج سعة [٢٢] الحكاية الأصل، أو ما كان حقله الزمني غير متضمّن في الحقل الزمني لهذه الحكاية، والذي يتجاوز، في هذه الرواية، وظيفته الإخبارية إلى أداة وظيفة تفسيرية تعلي من شأن مهمّة التنوير المميّزة للنص، لإلحاحهما، أي الحكايتان، على العامل الأكثر بروزًا في أسباب تأخّر الشرق وتقدّم الغرب.

واللغة في الرواية هي لغة الأدب في العصر الذي كتبت فيه، أي اللغة الإحيائية التي أرادت استعادة الأساليب الأدبية العربية القديمة، ولا سيّما أسلوب السجع، كما في وصف الروائي لملكة الحكمة «وكأنّ وجنتيها صفحتا لجين قد اندفع إليهما نور الشفق، وكأنّ خدّها ومباسمها كشقيق أخذ يتفتّح إذا ما الصبح انفلق، وكأنّ جيدها صُنع من بلّور لطيف، يعلو على صدر يحمل كرتي مرمر نظيف» (٨-٩). ولعلّ هذه السمة الإحيائية المميّزة للغة الرواية هي ما يعلّل تدافع الكثير من المفردات المعجمية بين موقع وآخر من السرد، ومن أمثلة ذلك: «الآجار»، و «الفاتول»، و «اخرنطم»، و«قنابر»، و... ولعلّها، أيضًا، ما يعلّل امتلاء حركة السرد بالتشبيهات والمحسّنات البديعية، وإلى حد يمكن القول معه إنّه ما من وحدة سردية/ حدثية في الرواية إلا وتتّسم بهذه السمة، التي غالبًا ما يحكمها نسق جمالي واحد، هو تداخل الماديّ بالمعنويّ والمشخّص بالمجرّد، كما في المقبوس التالي الذي يصف فيه الروائي «غابة الحقّ» /مملكة التمدّن: «هاهنا يجلس التمدّن على عرش الكمال فتتخزّق أمامه بيارق الخشونة ويمزّق التوحّش ثوبه. هنا تخطب بلابل السكون على منابر شجر السلامة فيصمت صياح القلق ويخفي الاضطراب صوته. هنا ترنّ صنوج الأفراح وتضرب طبول البشائر فتخرس صراخات الأكدار ويتلاشى دويّ المصائب. هنا يشرق صباح الإغضاء ويتلامع شعاع التغاضي فيغور ديجور الضغينة وتنجاب ظلمة الحقّ. هنا يتبدّد دخان الانتقام ويتقشّع ضباب الغضب فيتباين أثير الصبح ويتلألأ ضوء الرضا..» (١٠٦-١٠٧). ومن المهمّ الإشارة، هنا، إلى ما يبديه الروائي من ولع ظاهر بالوصف، ولا سيّما الوصف الخارجي للشخصيات، الذي يبدو، في الأغلب الأعمّ منه، فعّالية تزيينية، أو وصفًا خالصًا، ينتمي

إلى ما يسمّيه «بارت»: «الوحدات الإدماجية Units Intgratives »أي الوحدات التي لا تمارس دوراً فيما سيلي من الحكي[٢٣]، كما في الوصف التالي لملكة الحكمة: «ذات وجه بيضيّ الشكل يلوح عليه حسن بلغ أعلى درجة من سلّم الجمال، فأعين تتلامع بأنوار الحوَر على سواد الكحل، وأجفان كأنّها سكرى بخمرة الفتور أو مأخوذة بسحر الغزل، وحواجب كأنّها صوّرت بقلم رافايل أو نقشت بإزميل ميخايل قد جمعت بين الاقتران والزجج جمعَ جبينها بين السعة والبلج. ورأسها متوّج بشعر مسترسل يترامى على أقدامها كطالب شفاعة بهيئة تكلّ عن إحاطة تشخيصها الصناعة ،وسواده يتموّج بسني الصقال اللامع، كالليل الذي يخامره ضياء الفجر الساطع، وهو مزنّر بأكاليل من الذهب والغار علامةً للظفر والانتظار. وكأنّ وجنتيها صفحتا لجين قد اندفع إليهما نور الشفق، وكأنّ جيدها ومباسمها كشقيق أخذ يتفتّح إذا ما الصبح انفلق» (٨-٩).

وعلى عادة بواكير النتاج الروائي العربي، وعلى نحو يذكّر بالمدوّنات العربية الأدبية القديمة التي لا تسلم قيادها لجنس أدبي خالص، تلوّن الرواية متنها بالسرد، والشعر، والإخباريات، وتوفّر مادة غنية للحديث عن تفاعل نصّي داخل هذا المتن، يتّسم، في مجمل تجلّياته، بكونه تفاعلاً نصيّاً خارجيّاً، بسبب استدعاء الروائي أو استلهامه لنصوص أدبية تنتمي إلى عصور بعيدة عن عصره. ويمكن التمييز في هذا المجال بين شكلين لذلك الاستدعاء أو الاستلهام: النصّ القرآني على النحو الذي أشرت إليه في موضع سابق الدراسة، والمنجز الشعري العربي القديم، كما في «قلبي الذي كنتُ أضغطه بيديّ خوفًا لئلا يطير شعاعًا» (٩)، وكما في قول ياقوت في حكاية فراره: «وأخذت الأباطح تسيل بأعناق المطايا» (١٣٢). وتجدر الإشارة، هنا، إلى تعدّد القرائن الدالّة على ثقافة الروائي الواسعة واطّلاعه على تاريخ الأمم والملوك، وأساطير اليونان والرومان، والتي تنتمي إلى حقل «التناصّ» نفسه الذي تنتمي إليه التفاعلات النصيّة القرآنية والشعرية. كما تجدر الإشارة، أيضًا، إلى ملء الروائي نصّه بإشارات كثيرة إلى معارفه الطبية، كما في قول ملكة معللةً عدم موافقتها على إرادة ملك الحرية في شنق الملك الظالم وسجن أحفاده وعبيده: «إيّاك أن تفعل هكذا أيّها الملك.. لئلا نكون كالطبيب الذي يسرع إلى سفك الدم حالاً في الحمّيات الخبيثة بدون ملاحظة المزاج والبنية» (١١).

وثمّة، أخيرًا، ما يمكن عدّه طغيانًا لخطاب الأقوال على خطاب الأفعال في الرواية، ثمّ ارتهان الأوّل إلى إرادة الروائي وليس إلى إرادات الشخصيات التي يصدر

عنها، ومسوّغ ذلك ارتهان المحكي برمّته إلى نمط «الراوي الممثّل»، أو «المؤلّف الضمني L, auteur Implicite /» الذات الثانية للروائي، الذي يختار موقف المشارك في سرد حوادث الرواية من غير أن يسرد هذه الحوادث بنفسه، بل ينيب عنه راويًا آخر، بمعنى أنّه يحلّ في إحدى الشخصيات، الفيلسوف هنا، والذي يمارس نفوذًا مطلقًا على مجمل فعّاليات صوغ المحكي الروائي.

◆ ◆ ◆

الهوامش

(١) – للتوسع، في هذا المجال، يمكن العودة إلى: الخطيب، محمّد كامل. «نظرية الرواية». ط١. وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٠. ومن أمثلة ذلك قول أحدهم إنّ «الرجال العظام لا يكتبون روايات». ص(٤٢).

(٢) – درّاج، د فيصل. «نظرية الرواية والرواية العربية». ط١. المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء ١٩٩٩. ص(١٥٣).

(٣) – مرّاش، الخواجا فرنسيس فتح اللّه. «كتاب غابة الحق». ط١. بنفقة الخواجا إليان نقولا إليان، حلب ١٨٦٥.

(٤) –انظر: الدبّاغ، عائشة. «الحركة الفكرية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين». ط١. دار الفكر، بيروت ١٩٧٢ .ص (١٢٤) وما بعد. وانظر أيضًا: «الموسوعة العربية الميّسرة». المجلد الثاني. مادة «مرّاش».

(٥) – لا يتضمّن هذا الكتاب أيّة إشارة إلى مكان النشر وتاريخه.

(٦) – ليفين. «الفكر الاجتماعي السياسي الحديث». ترجمة: بشير السباعي. ط١. دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٨. ص(٦١).

(٧) – انظر: باروت، جمال. «حركة التنوير العربية في القرن التاسع، حلقة حلب».ط١. وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٤. ص(١٠).

(٨) – المرجع السابق. ص(٨).

(٩) – المرجع السابق.. ص(٤٩).

(١٠) – عصفور، جابر. «زمن الرواية».ط١ دار المدى، دمشق ١٩٩٩. ص(١١).

(١١) – الدبّاغ، عائشة. «الحركة الفكرية في حلب النصف الثاني من القرن

التاسع عشر ومطلع القرن العشرين». ص(٥٤). ولعلّ تلك الإصلاحات هي ما دفع المرّاش إلى اختتام روايته هذه، في ص(١٦٦)، بقصيدة «إلى حضرة صاحب الدولة جودة باشا والي ولاية حلب دام مقرونًا بالإقبال».

(١٢) – درّاج، د. فيصل. «نظرية الرواية والرواية العربية». ص(١٥٢).

(١٣) – ابن ذريل، عدنان. «أدب القصة في سورية». ط١. دار الفنّ الحديث العالمي، دمشق ١٩٦٦. ص(٣٨).

(١٤) – انظر: ص(٨٦) من الرواية.

(١٥) – انظر: ص(٨٩–٩١) من الرواية.

(١٦) – انظر: الرواية، ص(٧٥). إذ يتساءل الفيلسوف قائلاً: «لماذا يوجد حقّ لأصوات الأغنياء أن ترنّ في قاعات السياسة ولا يوجد هذا الحقّ لأصوات بقية الشعب الذين هم الجانب الأكبر والأهمّ والذين بواسطتهم تقوم سطوة الممالك».

(١٧) – المرعي، د. فؤاد. «في تاريخ الأدب: الرواية، المسرحية، القصة». ط١. جامعة حلب ١٩٨٢. ص(١٠).

(١٨) – كذا في الأصل، والصواب: سورة.

(١٩) – انظر: لحمداني، د. حميد. «بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي». ط١. المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩١. ص(٤٦).

(٢٠) – والاس، مارتن. «نظريات السرد الحديثة». ترجمة: حياة جاسم محمد. ط١. المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٨. ص(٢٢).

(٢١) – نقلاً عن: لحمداني، د. حميد. «النقد الروائي والأيديولوجيا، من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النصّ الروائي». ط١. المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٠. ص(٦٩).

(٢٢) – تُعرّف «السعة» بأنّها المدّة التي تستغرقها المفارقة السردية. للتوسّع، انظر: جينيت، جيرار. «خطاب الحكاية، بحث في المنهج». ترجمة: محمد معتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلي. ط٢. المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٩٧. ص(٥١) وما بعد.

(٢٣) – انظر: بارت، رولان. «النقد البنيوي للحكاية». ترجمة: أنطون أبو زيد. ط١. دار عويدات، بيروت ١٩٨٨. ص(١٠٦) وما بعد.

❖ ❖ ❖

192

الشعر والمجهول: هسهسة الغياب

غالية خوجة *

مادامت الحياة، سيبقى الشعراء متسابقين إلى حراثة المجهول، واختلاس بذوره القابلة للتفتّح كرؤى جديدة، تنُتشها انكشافاتُ المخيّلة والحلم مع حواس اللغة الحاضرة منها والغائبة، وذلك بغية كتابة القصيدة النهائية. وهذا لن يحدث طالما هناك حياة، لسبب بسيط، واشكالي في نفس الوقت، أختصره بالعوالم المحجوبة لطبيعة النفس البشرية وتحولاتها المتواشجة مع الطبيعية الأمّ وطبيعة اللغة...

وليعرف الإنسان ذاته والأبعاد الموضوعية المحيطة به، لجأ إلى الشعر، باحثاً فيه عن روحه ومكوناتها، وعن الأنا العليا التي سيصل من خلالها إلى المطلق..

(*) غالية خوجة: باحثة من سورية، لها عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة.

وهل من سحْر آخر غير الشعر يضيء المكنونات، فتشرق به علائقُها الجمالية والفنيّة؟

إذا قلنا: الشعر مجهول ينبش في المجهول..

فكيف لنا أن نقرأ احتمالات المجهولَين..؟!

تختلف قراءتنا تبعًا لطاقة كلّ شاعر، ورؤاه، ومواقفه من الأشياء، وكيفية ولوجه في الحالة البكْر، وتوظيفه للأمألوفية في الصورة وصوتياتها وانعكاسات ذلك على مرايا الروح والكلمة والدهشة..

ولا بدّ من تحليل وتركيب مملكة الحدوس التي تعترشها القصيدة، أي علينا استبار ما وراء فضاءات الجسد القصيدي من حواس، وعناصر، وأدوات تفرز خلائقَها ضمن منظومة جمالية تستلذ بالغرابة والصدام والتحاور الخلّقي الذي يبُدع من عناصر الكينونة، ايقاعاته الميتافيزيقية المتحوّلة أبدًا..

ولأنّ الشعراء العرب أدركوا خفاءات هذا المتغيّر، نجدهم كيف أوّلوا (الرمز) و(الأسطورة) أهمية خاصة، إضافة إلى الغموض والصوفيّة والمكوّنات الأخرى التي تعُتبر من إشكاليات القصيدة الحديثة...

ما زال الشعر العربيّ ينسج أطوارَه المتعدّدة، يتشرنق فيها، ثم يطير فراشات من حديقة نور إلى أمواج لا وعي، يقطف موسيقاها، ويثُمر ما يفْصح عن بياضه في القلوب القارئة.. المغامرة نحوه... والمغامر نحوها..

وهكذا اتسّعت الارهاصات الشعرية منذ جماعة (الأحياء) إلى (الرابطة القلمية) إلى جماعة (أبولو) إلى السيّاب والملائكة إلى جماعة مجلة (شعر).

وتنوع العزْف على اللغة وصوتيّات المعنى ودفقات المخيلة تبعًا لأسلوبية كلّ شاعر وثقافته وطاقته الإبداعية المتفاعلة مع اللحظات الواقعيّة والرؤيويّة.. وإلى هذا، يعود الاختلاف والتمايُز بين شاعر وآخر، وأحيانًا بين الشاعر نفسه..

لقد نضجت القصيدة الحديثة مع هدْم القيود (البحور الخليليّة) بهدف بناء عالم شعريّ له مجالاته غير المكرورة، والبعيدة عن الأعتيادية..

وهكذا كلّما انجزت القصيدة اللامتوقّع، اقتربت من المجهول، عرّته، واستبدلتْ به نفسها متحوّلة إلى وقْع إشكالي مثلما يتمتّع ببؤر اضائية، يتمتّع ببؤر اعتاميّة..

ولأنّ الرمز هو أحد تلك البؤر المتناوبة الانكشاف والاحتجاب، فإننّا سنستغرقه كمفتاح صولفيجيّ يقودنا إلى

أعماق النص اللا مكتوب، والمتحرّك في ذات الآن تحت القصيدة..

إذن، الرمز حامل لشبكيّة خلفيّة تنزح تحت الفضاء الأسود (الكلمات المكتوبة) لتلوّن دراميّة النص بصراعها المتراكم بين المعاني والحدث الشعري والصور المشكّلة وحدات صغرى لوحدة كبرى هي القصيدة. ولن تجد هذه الشبكيّة فجوة للعبور والتَّطوُّفُن غير الرمز الذي ستتدفّق من خلاله باتجاهَيْن: من الرمز إلى دواخل النص الشعري، ومن دواخل النص الشعري إلى الرمز.

الا يمكن أن يكون الرمز محمولاً..؟.

إنّ الرمز حامل كما أسلفنا، كما أنّه محمول في ذات اللحظة الإبداعية. فهو قد يمتلك تراثيّة/ أسطوريّة. وقد يُنْشئُ أسطورته الخاصة. وهذا بالضرورة عائد إلى طاقة الشاعر الخلاّقة.

ومثل حصاة رمُيتْ على سطح الماء، تنقّلتْ عليه، خلفّتْ أثرَها دوائر، ثم غاصتْ إلى القاع، فإنّ الأسطورة تغوص في الرمز الذي يحيلنا عليها عن طريق طقوسه المنسوجة في منظومة قصيدة ما..

وعلى هذا، فإنّ الرمز صورة مُنزاحة عن الصورة الأسّيّة للأسطورة.. والرمز الموظف بشكل إبداعي في النص الشعري، يضيف إلى صورِه وتركيباته وبنيته عمقًا وإشعاعًا ايقاعيًا يُكثّف القَوْلَ وما وراء القَوْل، ويجعله ديناميّةً منفتحة على تنوّع الاحتمال... وإلى ذلك تشير عدّة رموز، أذكر منها رموز الخصْب والانبعاث والتجدّد والاستمرار والدخول في الأبد - اللازمن، مثل (العنقاء /الفينيق /عشتار/ تموز/ أدونيس/ جلجامش/ الأفعى /التّمّ/ انكيدو/ السمومر/ السمندل/ ...).

وكم كان محُقًّا غراهام حين قال: (ليس للرمزية كمصطلح أدبي معنى واضح. فهي ضباب مشعّ أكثر منها منطلقة محدّدة)[1].

وليس لنا دليل على الضباب المشع - الرمز، غير ازاحاته المتعددة التي نكتشفها من الأثر العائم على جسد النص، الذي يخبئ تحته الإزاحة الأولى كأثر ثان يُواري تحته الإزاحة الثانية، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية.. حيث لا حدود تحكم الأثر وازاحاته، بل اتساع يصلك صوته العميق على هيئة هسهسة إيقاعية غامضة وكأنها تخرج من كهف ما، أوصفارة ما، أو سماء ما، منتبذة من النصّ مكانًا قصيًا..

فالإزاحة طِباقيّةُ الأثر، والأثر طِباقيّ الإزاحة. وفي نقطة تقاطُع الطباقَيْن (الازاحي/ الأثري) - وهذا مالا نلمسه إلاّ بالحدس المتعالي-، فإنّنا نتبيّن أنّ هذه النقطة هي «البؤرة الإزاحية» الظاهرة أولاً كَدوّامة أثر» هي الشبكيّة

النقيّة والشفّافة التي تُقوْزِحُ المداليلَ من كلّ زاوية قـراءة. انهـا مُـزيّفـة وبنفسِ الآن واضحـة إلى حدّ عـدم قـدرة القـارئ على التعبير الكامل لما يرى.. وبالطبع، فإنّ ناتج احتكاك تلك الحركتيْن (حركة التزييغ من كلّ الزوايا/ حركة الوضوح من كلّ الزوايا) سيكوّن دراميّة العلائق التي تُقرأ بطريقة اختلافية في كلّ مرّة.. وهذا الاختلاف القرائيّ هو منتوج ذاك التبايُن المتركّب من الطاقة الإبداعية بين لمعان الظلال ولمعان الضـوء، بين خـرير النار والماء...، بين صوتيّات التشكّل.. باختصار، أقول: انّ الفجوة التي يلتقي فيها الرمز بالأسطورة في نصّ شـعـري، هي البـؤرة الإزاحيّـة - دوّامـة الأثر، أي، ذاك السـديم النصّي القابل للتشكّل والتصيّر والتلاشي في آن معًا. وهذا (الآن) هو الانعكاس القائم بين الحدس القارئ والحدس المقروء...

الآن - الانعكاس - أو، مرايا الأثر، قراءةٌ وراءها قراءاتٌ أُخَر تُوزع ما هو داخل النص وما هو خارج النص ضمـن مجال لا أُقرّ بأنه جذريّ، لكنّه استبطانيّ يُثاقف لغـة النص المرئيّـة مع لغـتـه اللامـرئيّـة، اللامقروءة، والتي لا تُفارق غيابَها إلاّ حين تُحضرها من هناك، من تحت لغة النص، ومن غيـاهب اشاراته المتحركة بخصام وتصالُح بين بنيـتيْـه: البنيـة السطحيـة Structure Superficielle والبنية العُمقى Structure Profonde.

الا يمكننا أن نعتبر الرمز هو همسهسة الغياب التي تضمرها القصيدة، لتُنشئ منها ومن العناصر الأخرى تفاعلَها الانكشافيّ المحيّر؟.

يتناشـز منتـوج الخـفـاء والتـجلّي لينسجم في بنية هارمونيّة تتناسب طردًا دالّتُها الخطّيّة (الفضاء المكتوب) مع دالّتها اللاخطّيّة (الفضاء اللامكتوب) حيث يصبح الإلماح والإلماع وَقْع يتـراقص، يبكي، يغنّي، يحترق، يُغيّم، يُمطر، يُبرق، يحتجب ويُرعد مع اللغة اللامرئيّة المتّجهة إلى تشكيل كلّ شيء (كلّ المبـدع وكلّ الكون)، وهي ذات اللغة التي يريد المبدع أن يُنطقَها من خلال نصّه المقروء..

إذا اتفقنا على ذلك، فلابدّ أن نقول بأنّ الشعر هو استفهام هذه اللغة اللامرئيّة (إضـافـة إلى أنّ الشـعـر مـوقف ورؤيا)، استفهام كامن بين العماء الذاتي (الداخلي) كتخصيب مذكّر ومؤنّث، شرارتُه تتمتّع بشحنات ايجابية وسلبية، تتضادّ بتفاعُل مثمر، وبين استفهام الـ«كيف»؟. «كيف» سيتخارج هذا الكامن (بأية أسلوبية وهيئية وروح؟). أعـتـقـد بأنّ في الـ«كـيف» تكمن إشكاليـة الولوج، وعلّة ذلك، أنّ الـ«كـيف» تخرج منها الرؤى، حيث مـا بين (العـمـاء) و(كيف) يكمن اللاشعور، ومفتاحه الرمز. أمّا مـا تحت اللاشـعـور فـيكمن النص الأصلي الذي لمّا يُكتب بعدُ.. لماذا؟ لأنه في

حالة كمون مُحرِّضة من قبل الحواس القلبية، ومُحرِّضة بعد ذلك لـ«النص» الذي سيصبح «مكتوبًا»..

أليس في قراءة كيفية هذا الصدام لذّة النص التي قال بها رولان بارت..؟.

أليست نقطة الاشتباك الإيحائي بين اللاشعور الفرداني واللاشعور الجماعي هي فضاء آخر لأسطَرة القصيدة..؟؟.

سيظلّ مفهوم الرمز منتميًا إلى الاختلاف. فهو عند السيميائيين غيره عند البيانيين، وهو غيره حتى فيما بين السيميائيين أنفسهم وكذلك البيانيين.. إلى آخر ما هنالك من اتجاهات نقدية.. إلاّ أنّ كلّ المفاهيم تصبّ في بوتقة الإزاحة التي يتمتّع بها الرمز، والتي عبرها يغيّر الرمز كيمائية أوهاجه، توتّراته، وتمظهراته... ولتتّضح في أذهاننا نقطة التقاء الرمز بالأسطورة، وقدرة هذه النقطة على محو نفسها لتكتب نفسَها من جديد، نستعير بعض ما وردَ في كتاب (الصورة الشعرية)[٢]: (ان مفهوم الرمز مرتبط عند يونغ بفهمه للاشعور الجماعي.

لقد كان يونغ ساخرًا عندما قال بأنه من قبيل الاختزال للاشعور إذا قصرناه على الفُتات المتساقط من فوق طاولة الشعور، والحقيقة عنده أنّ الشعور يُكتسب لاحقًا وذلك بالانبثاق من اللاشعور الأولي. وأدقّ تعريف للاشعور الجماعي هو ذاك الذي قدمه Adler في قوله: «ان اللاشعور الجماعي حسب صياغة يونغ هو المخزون المكون من كل التجربة الموروثة منذ ملايين السنين. انه صدى لأحداث ما قبل التاريخ». هذا اللاشعور الجماعي يتكون من مجموعة من الوحدات تُسمّى عند يونغ بـالأنماط الأولى Archetypes. «ان اللاشعور الجماعي كليّة Totalité تجمع كل الأنماط الأولى». هذه الأنماط الأولى المكونة للاشعور الجماعي هي بالضبط مجموع الأساطير، الأسطورة باعتبارها أول وعي حصل للإنسان (في) و(بهذا) الكون. ان الأسطورة، هي الأجوبة الأولى التي قدمها الإنسان البدائي على أسئلته المؤرقة، وإذن، فهذه الخبرة المخزونة في ذهن الإنسان تعود عودتها الأبدية، بعد انقضاء عهود البدائية، وقطْع الإنسان مسافات بعيدة في مجال «الحضارة»، لكي تسفر عن نفسها في الحكايا الشعبية، في الخرافة، في الطقوس، في الأحلام، في الممارسة التخيلية، في الشعر والأدب عامة. هذه التجليات عندما تتمثّل لنا في كل هذه الممارسات وفي غيرها نسمّيها، عند يونغ، الرموز، ولارتباطها باللاشعور الجماعي الذي هو مجموع الأساطير نسميها الرمز الأسطوري).

وسواء كان الرمز أسطوريًا أمْ غير أسطوري، فإنه ينزلق عبر ثوابت النص إلى

شبكة حلزونية تعقدُ مداليلَها المُخلخلة لدوالها عن طريق بنية مُغايرة ومُتغايرة تسري في انفاق اللغة على هيئة نظام اشاريّ، أصواتُه تُخادع المعنى وتُضلّل حركاته الاسترجاعية (هذا ما يحدث في الرمز الأسطوري) وحركاته الاستنباطية (وهذا ما يحدث في الرمز التجاوزي اللاهث إلى خلْق أسطورته).

هذه الشبكة المتحلزنة لا تلبث أنْ تفك ما عقدتْه من علامات، اشارات، فونيمات، واستبدالات، لتُعيد تركيبَها كفضاء متعدّد يفرز تأثيراته واغراءاته، مُطلقًا رحيقًا آخر لتداول الفكّ والتركيب. وهذا هو سبب التحوّل لنص شعريّ ما. وبالطبع لا ينفك هذا التحوّل عن طاقة الشاعر التي كلما تكاثفت كلما خادعت مع قابلية العكس...

فمن (فوق الوعي) إلى (الوعي الأعلى) تتحرك ذبذباتُ الرمز كطاقة متحررة من المبدع إلى النص، ومن النص إلى القارئ، إلاّ أنها تبقى متحررة في النص كونها استقلّتْ عن الاثنَيْن (المبدع والقارئ) وانشغلتْ بتجوالها بين الصور وعلاقاتها مع بعضها ومع الصورة الأمّ (القصيدة) الغائرة نحو عوالمها اللامعقولة المتشابهة مع الحلم وتلاوينه وانقلاباته.

الكلمة الشعرية حَمّالةُ مَعَان.

والرمز حَمّالُ أخيلة.

وكلاهما يشتركان في انتاج نسق انفجاريّ - إزاحيّ، تتراكم شظاياه في هيئة مجرّدات متزاوجة المحسوس، ومستحضرة لما ورائياته.. وكلّ ذلك ضمن عملية فنية تُخلخل كيمياءَ عناصرها المتفاعلة من اجل اظهار المُضمَر إلى حيّز الوجود.. يقول دريدا: (لا يعمل عنصر ولا يأخذ معنى أو يعطيه إلاّ بإحالته إلى عنصر آخر ماض أو حاضر في إطار اقتصاد آثار «كل كتابة في تصور دريدا هي كل أثر سواء كان مكتوبًا أو شفويًا أو حتى تجريبيًا» فلا يمكن لأيّ أثر أن يكون له معنى في ذاته، انه مأخوذ سلفًا في شبكة غير محدودة السياقات الممكنة، فحين «يتم الإعلان عن الآخر فإنه يعرض في اختفاء الذات» وإذا كان كل شيء يبدأ بالأثر، فذلك لأنه ليس هناك بالخصوص أثر أصلي.)[٣].

داخل هذي المدارات الميكانيزمية ينضج الرمز باحثًا عن أثره الأصلي - أسطورته، لكن، أيّة أسطورة...؟.

لنقُل مع بارت: (الأسطورة نوع من الكلام، لكن بالطبع ليست الأسطورة أيّ نوع. فاللغة تتطلب حالات أو ظروفًا خاصة لتصبح أسطورة. والأسطورة نظام للاتصال، أي أنها رسالة «ابلاغ» وهذا يتيح لنا أن ندرك بأنّ الأسطورة لا يمكن لها أن تكون موضوعًا، أو مفهومًا، أو فكرة، انها نمط من العلامة أو الدلالة. هي شكل

مــا. ومن الوهم ادعــاء التـمـيـيـز بين الموضوعـات الأسـطورية تبعًا لمحتواهـا أو لمادتهـا، فـحـيـث أن الأسطورة نوع من الكلام، فكل شيء يمكن أن يصبح أسطورة، بفرض التعبير عنه عن طريق الحـوار. لا تعرّف الأسطورة بموضوع إبلاغها، ولكن بالطريقة التي تنطق أو تلفظ بها الرسالة، فهناك إذن حدود شكلية، وليست هناك حدود جوهرية. فهل يمكن بالتالي لأيّ شيء أن يكون أسطورة؟!. نعم، أعتقد هذا. لأن الكون خـصب بشكل لا نهـائيّ في افتراضاته وفي امكانياته.. وكل (موضوع) في العالم يمكن أن ينتقل من وجود مغلق صامت، إلى حالة مفتوحة. فالشجرة شجرة، لكنها محملة بالغفران والانغماس الأدبي الذاتي، ومحملة بالعصيان والرموز (...) فالأسطورة - قديمة أو غير قديمة - يمكن لها فقط أن تمتلك أساسًا تاريخيًا، لأن الأسطورة هي نوع من الكلام يختاره التاريخ، ولا يمكن لها أن تنبسع من (طبيعة الأشياء)(٤).

ولابدّ من طاقة مميّزة لتخصيب الكون وتحريض الساكن منه وفيه واجباره على التكوّن والحركة والتصيّر المتناسب مع قدرة الشاعر الكينونة العارف بمخبوءات الأشياء المقابلة للتجوْهر كأسطورة...

للرمز أن يستعير فضاء لا متناهيًا من الأسطورة.

وللأسطورة أن تنهض على الرمز.

لكن،

كيف للقصيدة أن تَتَأسْطَر...؟.

لِلُغة القصيدة (وتحديدًا تلك القصيدة المنتمية للشعر العظيم) لغةٌ أخرى هي أسطورتُها الخارجة عن (اللغة - الموضوع / Object - Language) الداخلة فيما اصطُلح على تسميته بـ(لغة اللغة / اللغة البعدية / ما بعد اللغة Metalanguage). ولن نجد هذه الحركيّة المتداخلة المتخارجة بين لغة القصيدة الأولى ولغتها الثانية، إلاّ في نصّ شعريّ يتمتّع بمخيّلة خصبة تنقله من حالة الاستدماج (Introjection)(٥) إلى حالة تكثيف قصوى، يتشاكل فيها الرمزيّ بالأسطوريّ تواهجيًا، موزعًا شُحناته تَجاوريًا، عموديًا، أفقيًا، إحاليًا، استقاطيًا، واستبداليًا... توزيعًا ينطلق في ذات الآن، ويخلق بنية مركّبة غير حائرة، لكنها مُحيّرة نتيجةً لديناميكيتها الخصبة، المتنوعة، والفاتنة...

بنية انفجارية كهذه تقترح، بلاشك، سيرورةً اختراقية منتوجها انزياحات العناصر وتحويلية المعنى. ولكي نتوغّل فيها، فنحن بحاجة إلى خيال يوازيها، يتغلغل في أنسجتها، يتشظّى معها ويتركّب فيها، جاعلاً منها موجات مائية شافّة تَرى وتُرى..

ولابدّ من مطبّ، اي من بؤر إزاحية، سبق واسميتُها بـ(دوّامة الأثر)..

فكيف لنا أن نغوص في هذه الدوامة دون أن ننهزم.. كيف لنا أن نتجوّل في غاباتها وغرابتِها ولاأبَاتِها ونيرانها ونشارك مخلوقاتِها الغامضة حالةَ انتشائها بالغياب والحضور.. بالرقص والبكاء واللامألوف..؟؟؟.

إضافة إلى الذائقة الجمالية، لابدّ لنا من حدوس واعية، متثاقفة مع نفسها ومع النص المقروء الذي يطرح حدوسَه كهُلام رجراج في منظومته الكلّيّة التي سنصل إلى تحليلها الدلائلي عن طريق الأجزاء الصُغرى - المحورية، وأهمها الرمز. وعلّة ذلك، أنّ الرمز مخيلة نصيّة تُداخِل مُسنّناتها الدائمة الحركة بين بياض وآخر.. هكذا إلى لا حدود، تُفرّغ بياضًا، وتملأ آخر.. وما بين البياضَين (الممتلئ والفارغ - لنعتبر الأول شحنة ايجابية لذرّة ما، والثاني شحنتها السلبية) يتحرك مكوّن آخر، هو بمثابة بياض ثالث مسؤول عن عمق النص ومدى أسْطَرته.. أي أنه الخيال التركيبي المكثّف لقصيدة عظيمة استطاعت أن تجد، إضافة إلى رمزها الأسطوري، حالتّها الإبداعية المتفرّدة - أسطورتها..

ولتُنجز القصيدة أسْطَرتَها، فهي ترتحل مع رموزها التي أشبَه ما تكون بـ(موشور يستقبل الإشارات، يحلّلها ويركّبها) ترتحل إلى مجالاتها الجدليّة المستمرة في خلق تلامُعها بهيئة مهرجان من الأضواء القُزحية..

فَـ(بِتَكَوّنِ الرمز، ينتقل الاهتمام من الخيال الذي يتم ترميزه إلى الخيال الذي يحلّ محلّه أو يأخذ مكانه، ويحدث تخصيص سمات الأخير، وهي السمات التي تجعله قادرًا على استقبال مثل هذا الاهتمام (باللغة التقنية / الشحنة النفسية) وهي سمات التشابه والتجاور والجزء من الكل.. إلخ، والتي نراها من سمات عملية التفكير الأولية.

وتُشكّل الوحدات الأولى للتفكير، الخيالات البسيطة أو المركبة، والقدرة الأساسية في عملية التفكير الأولية هي القدرة على التعامل بالرموز، فتأتي واحدة لتقف مكان الأخرى في سلسلة لا تنتهي. وهذا أساس قول «أرنست جونز» بأن الحضارة هي نتاج عمليات لا تنتهي من الاحالات الرمزية[٦].

ولأن الخيال لا ينفصل عن عموديّة الرمز ويختزل سيمائياته كأسطورة، فإن الوظيفة الشعرية ستدوم متحايلة على الواقع وعلى إشاراتها، مُناغمة انزياحاتها من خلال مناوراتها على اللغة..

كيف تُناور الشعرية على اللغة؟

عندما تُنطق الشعريةُ اللغةَ كما لم تتعوّد نطقَه من قبل..

كيف تكسر الشعرية عادات اللغة؟

عندما يُفصح المجهولُ الكامن وراء اللغة والمخيلة عن تحوّلاته المختزَلة بعناصر الشعرية وأهمها الرموز التي احتفتْ بها، أيضًا، كريستيفا: (فهذه العناصر (الرموز) تُحيل إلى متعاليات عالمية غير قابلة للتمثيل والمعرفة. ومن بين تلك المتعاليات والوحدات التي نتحدث عنها توجد ترابطات أحادية الجانب. ان الرمز (لا يشبه) الموضوع الذي يرمز إليه، كما أن الفضاءين (الرامز والمرموز) منفصلان وغير قابلين للاتصال. يتكفل الرمز بالمرموز (الكونيات Universaux) باعتباره غير قابل للاختزال إلى الرامز (السمة Marque). ان الفكر الأسطوري، الذي يدور في حلقة الرمز، والذي يتجلى في الملحمة والحكايات الشعبية وأناشيد الملاحم Grastes.. إلخ، يشتغل على وحدات رمزية تكون وحدات حصر بالمقارنة مع الكونيات المرموزة (البطولة / الشجاعة / النبل / الفضيلة / الخوف / الخيانة..). فوظيفة الرمز إذن في بُعده العمودي (الكونيات - السمات) وظيفةُ حصْر، أما في بُعده الأفقي فان وظيفته هي الإنفلات من المفارقة. وهكذا يمكننا القول بأن الرمز مضادٌ للمفارقة أفقيًا، إذْ في منطقه الخاص تكون الوحدتان المتضادتان حصريتين Exclusives. فالشر والخير لا يتلاءمان.

وبمجرد ما يظهر التناقض فان الحال يفترض حلاً (...). ويُعطى لنا مفتاح الممارسة الرمزية منذ بدء الخطاب الرمزي، فمسار التطور السيميائي هو عبارة عن حلقة تكون نهايتها مبرمجة ومُعطاة، في صورة أولية، منذ البداية (التي نهايتها هي بدؤها) لأن وظيفة الرمز (ايديولوجيمة[٧]) ذاتٌ وجود سابق على الملفوظ الرمزي نفسه. ويفضي ذلك إلى الخصائص العامة للممارسة السيميائية الرمزية، أي الحصر الكمّي للرموز، تكرار وحصر الرموز وطابعها العام)[٨].

لم تعُد الشعرية العربية المعاصرة سوى توالُج ايحائي يفكّ أقمطتَه مكتَفًا براءةَ كيميائها جانحًا معها وبها إلى مملكة التصادم والغرابة والجحيم.. فتلمع ظلالهُ وراء اللغة ألغامًا تُشعل سرّيّةَ الكينونة وتنعطف برمادها نحو الجوهري الذي ينكشف ولا ينكشف في اللحظة الواحدة.

لقد اصطادت النارُ الداخلية للشعراء اللغةَ التي بدأت تنهض منبعثة كالفينيق..

وإذا كان هناك «بندول» قصيديّ ما، فإنه سيكون (الرمز) المنزلق من تحت الرماد إلى جراح الجمر مُتعدّيًا ذاتَه والشبكةَ المحيطة به، إلى خرافة اللهب..

مثل هذا التبدُّل الميتافيزيقي، يتيح لنا التعرُّف على صيرورة حدوسنا، ويجعلنا نتحدّى الواقع الذي يمرّ - عرضيّا - بظروفنا العربيّة المختلفة (الثقافية / الاجتماعية /السياسية /الاقتصادية / ..). وسيبقى تأثير هذا الواقع السيّء مؤقتًا مادمنا نمتلك بنية شعرية متسامية تتعطف بالنار والشمس إلى علائقها الحضارية التي لابدّ أنها آتية..

تلك العلائق المشعّة من نبوءة ورؤيا وسحر شعرائنا الذين صاهروا بين التجريب والتجريد معلنين زفافَ القيامة إلى الأبجدية. ناغمّها أدونيس: (أنا ساعة الهتك العظيم أتت.. وخليقة العصور) واحترق بها معنا مثل محمود درويش: (في الأناشيد التي نُنشدُها

نايٌ،

وفي الناي الذي يسكننا

نارٌ،

وفي النار التي نُوقدها

عنقاءُ خضراءُ،

وفي مرثيّة العنقاء لم أعرفْ

رمادي من غبارِكْ).

ولم ينسَ بقية شعرائنا لحْنَ النار المتراكم في الجراح، أمثال (عبدالوهاب البياتي / سعدي يوسف / قاسم حداد / عصام ترشحاني / سميح القاسم / علي الجندي / محمد عمران / فايز خضور / عبدالعزيز المقالح / محمد الماغوط / سليمان العيسى / أحمد عبدالمعطي حجازي / صلاح عبدالصبور / أمل دنقل / شوقي بغدادي / عبدالقادر الحصني / أحمد يوسف داود / علي الدميني / محمد علي شمس الدين / شوقي بزيع / إبراهيم نصر الله / محمد بنّيس / خليفة الوقيان / جبرا إبراهيم جبرا / توفيق صايغ / أنسي الحاج / محمد حسين هيثم / بلند الحيدري / شوقي أبو شقرا / أورخان ميسّر / محمد الأشعري / الياس لحود / عبداللطيف اللعبي / محمد عفيفي مطر / فدوى طوقان / ثريا العريض / حبيب الصايغ / جعفر الجمري / سرغون بولص / سيف الرحبي / محمود درويش /...

فما زالت القصيدة العربية تعزف على هذه الحساسية الرؤيوية رموزَها، قاطفة من النار صَحْوَ الأثر الإشكالي الموفق باتجاه إسرائه إلى استكمال أشكاله الشعرية التي غدتْ اشكالية نتيجةَ عروجها إلى الشعر الخالص المتواري بعيداً في غامض لمّا يُكشَف بعد...

فلنخوضْ في الغامض لنقترب أكثر من الحقيقة...

تلك الحقيقة النشوانة المتعانقة مع الاستفهام الأبديّ، مع الانانكي «Ananke

– القدر المطلق»، مع الهوّة المتاقفة بين الأنا والأنا الأخرى، المتكورة على ذاتها كأفعى التكوين، أو كعشبة جلجامش، أو كعناصر الكون المنعكسة من حالاتنا الوجدانية على هيئة علامات مُعَمَّدة بالماء والنار والتراب والهواء..

كأنّ (أبو تمّام) قصد شيئًا من ذاك في أبياته:

مطر يذوب الصحو منه وخلفه
صحو يكاد من النضارة يمطر
غيثان، فالأنواء غيث ظاهر
لك فعله، والصحو غيث مضمر
وندى، إذا ادّهنت به لمم الثرى
خلت السحاب أتاك وهو معذر

وما ناتج التفاضل بين المجهولين (الغياب في المطلق والغياب في الشعر) وبين «الصحو» – أجساد القصائد، سوى القراءة القادرة على سبْر النصوص والتنزّه فيها والتحليق معها والتوالج في الذي لم تنطقه النصوص لكنها تقرأه. نؤيّد دريدا فيما قال: (ان الكتابة هي، أولاً، وإلى الأبد، شيء ننحني عليه. خاصة عندما لا تعود الحروف علامات ناريّة في السماء. كان نيتشه يخمّن ذلك، إلاّ أنّ زرداشت كان موقنًا منه: «ها أنا محاط بألواح مكسّرة وأخرى نصف منقوشة فحسب. انني هنا أنتظر. عندما تحين ساعتي، النزول من جديد، والهلاك». يجب النزول، والعمل، والعمل، والانحناء، للنقش وحَمْل اللوح الجديد إلى الوديان، وقراءته وتقديمه للقراءة. الكتابة هي المَخْرج بما هو نزول للمعنى خارج ذاته في ذاته: استعارةٌ – من – أجل – الغير – في – اتجاه – الغير – ها – هُنا. استعارة بما هي امكانٌ للغير في هذا العالم، استعارة بما هي ميتافيزيقا ينبغي أنْ يختفي فيها الوجود إذا ما أردنا للآخر أن يَظْهر. حَفْر في اتجاه الآخر، حيث يبحث المرء عن ذاته، عن شريانه، وعن الذهَب الحَقّ لظاهرته. نزولٌ يمكّنه فيه دائمًا أن يَضيع / أن يخسر النزول / الهلاك. ولكنه لا يكون شيئًا، ولا يكون (نفسه) قبل مغامرة الضياع (الفقدان). ذلك أن «الآخر» الاخائيّ لا يكمن أولاً في سلام ما يدعى بالـ«ما بين – شخصية» وانما في العَمل ومخاطر الاستنطاق، هذا الضرب من النّشْدان المشترك[9]. انه ليس موثوقًا منه أوّلاً في سلام الإجابة، حيث يقترن توكيدان اثْنان، وانما هو مُنادَى في الليل، عبر عَمَل الاستنطاق، الذي هو عَمَلٌ في تجويف. الكتابة هي لحظة هذا الوادي الأصليّ للآخر داخل هذا الكيان. لحظة العُمق أيضًا بما هو سقوط. تَوسُّل النقش والحاحُه. «انظروا: هو ذا لوح جديد. ولكن أين هم اخوتي الذين سيساعدونني على حَمله إلى الوديان ونَقْشه في قلوب حقيقيّة..؟».)[10].

المراجـــــع

(١) الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي / تأليف الولي محمد / ط١/١٩٩٠ المركز الثقافي العربي ص ١٨٩.

(٢) الصـورة الشـعرية / المرجع السابق / ص ٢٠١ / ٢٠٢.

(٣) سـحـر الرمـز مـخـتـارات في الرمزية والأسطورة / مقاربة وترجمة د. عبدالهادي عبدالرحمن / ط١ / ١٩٩٤ دار الحوار / ص ٤٨.

(٤) سحر الرمز / المصدر السابق / ص ٥٩/ ٦٠.

(٥) الاستدماج عملية لا واعية اجمالاً يتمثل الشخص بواسطتها موضوعات وخصائص خارجية كي يجعلها جزءًا من ذاته. وهي تتواجد دائمًا مع عكسها «الإسقاط». والسياق أعلاه يؤكّد ذلك، معلنًا أنّ حالة استدماج نص ما، تعني امتصاص الموجودات (مخيلة الشاعر وما تختزنه من كينونة) مع اسقاط ازدواجي؛ إلى داخل النص (حالة الكثافة العظمى حيث «كلما ضاقت العبارة اتسعت الرؤيا - النفّري»). وإلى خارج النص (التفاعل مع القارئ)..

(٦) سحر الرمز / المصدر السابق / ص ١٧٠ / ١٧١.

(٧) الايديولوجيـم Idéologème ايديولوجيم نص ما - حسب كريستيفا - هو البؤرة التي تستوعب داخلها العقلانيةُ العارفةُ تَجوّلَ الملفوظات (التي لا يمكن اختزال النص فيها أبدًا) إلى كلّ جامع (النص) وكذا باندماج تلك الكلية في النص التاريخي الاجتماعي.

(٨) علم النص / جوليا كريستيفا / ترجمة فريد الزاهي / ط٢ / ١٩٩٧ دار توبقال ص ٢٣/ ٢٤.

(٩) يفكك دريدا Interrogation (التساؤل أو الاستنطاق) إلى Inter-rogation، فيصبح التساؤل، كما في أصله، عملية طلبٍ والتماس مشترك أمام الظواهر.

(١٠) الكتابة والاختلاف / جاك دريدا / ترجمة كاظم جهاد / دار توبقال / ط١ / ١٩٨٨ ص ١٦٦ / ١٦٧.

❖ ❖ ❖

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

أفكار علمية

الموارد المائية في الوطن العربي

لسنا نعتقد أن القارئ العربي بحاجة، في هذا الوقت، إلى «تعريف الماء وخواصه التركيبية» قدر حاجته القصوى إلى الحصول على الماء ذاته وتوفره بين يديه كلما احتاج إليه، كيف لا وهو الذي يدرك جيداً أنه يعيش فوق الكوكب الأرضي الذي يصفه لفيف من العلماء بـ: «الكوكب المائي» مقارنة بالأجرام السماوية. في هذا الكوكب وفرة هائلة للمياه في المحيطات والبحيرات والأنهار، وفي الغلاف الجوي وفي باطن الأرض «المياه الجوفية»، ينضاف إلى ذلك كميات كبيرة من المياه العذبة، محتبسة ضمن كتل ثلجية في القطبين.

الماء، إذن، وحسب المعطيات العلمية، يغطي ما يقارب 75% من سطح الكرة الأرضية، بيد أن «المياه العذبة» تشكل نسبة قليلة بالقياس إلى هذا الكم الهائل لمياه الكوكب الأرضي؛ وقد قدر أصحاب الاختصاص المياه العذبة بـ (2,7%) من إجمالي المياه الذي يكاد يبلغ /1400/ مليون كيلو متر مكعب.

تتوزع كميات المياه العذبة، حسبما يخبرنا الباحث العربي السعودي د. أحمد ابراهيم العمود (١) على النحو التالي: /37/ مليون/ كيلو متر مكعب من المياه العذبة على شكل كتل ثلجيّة في القطبين، و/8/ ملايين متر مكعب كمياه جوفية، وجزء قليل لايتجاوز 0.13 مليون متر مكعب يمثل مجموع المياه في البحيرات والأنهار وغيرها من المياه السطحيّة، وهو ما يطلق عليه، علميًا، اصطلاح «المياه المتجدّدة».

المياه المتجدّدة تتم بفعل ما يسمّى بـ«الدورة المائية» بتأثير النظافة الشمسيّة. ففي كل عام، وبفعل أشعة الشمس، تتبخّر كميات من الرطوبة تبلغ 500 ألف كيلو متر مكعب من المحيطات والبحار، لتسقط ثانية على الكرة الأرضية بصورة أمطار أو ثلوج أو برد (من المحيطات والبحار 86% ومن اليابسة 14%). إلا أنه، لحسن الحظ، فإن اليابسة تستعيد من المياه أكثر مما تفقد، ففي حين تفقد القارات ما يقارب /70 ألف كيلو متر مكعب/ تستعيد بالتساقط ما يقارب /110/ ألف كم مكعب، وهذاالفرق /40/ ألف كم^3 تتحوّل من البحار كمياه عذبة إلى اليابسة لتشكل إمدادات العالم من المياه المتجددة.

ويمكن لمياه الأمطار التي تهطل على اليابسة من الكرة الأرضية أن تمدّ كل فرد بكمية من الماء العذب تقارب ما متوسّطه /88/م^3 في اليوم الواحد، إلا أن «نعمة» الماء ليست مقسّمة على الناس بالتساوي. فالمناطق التي تنعم، أو تحظى، بالكميات الوافرة من المياه هي المناطق التي تنعم بالأمطار، والمعروف أن العوامل الجغرافية والرياح تحدد المناطق التي تسقط فيها الأمطار، وهي في تباين كبير، فبينما تصل كمية الأمطار إلى ما يقارب /12/ مترًا في جزر هاواي، نجدها في الصحراء الكبرى، أو الربع الخالي، أو صحراء النوبة بمصر لا تتعدى مليمترات قليلة في العام.

استهلاك المياه

في بداية القرن العشرين كان متوسط استهلاك الفرد من المياه ما يقارب /240/ م^3 في العام، ونظرًا للزيادة الكبيرة في عدد السكان فقد زاد استهلاك المياه ثلاث مرات، ويتوقع أن يصل الاستهلاك في العام 2015 إلى 1130 م^3. والملاحظ أن عدد سكان العالم قد تضاعف منذ العام 1900، وفي المقابل فقد زاد الاستهلاك السنوي من الماء سبع مرات، وتعزى الزيادة إلى تنامي كميات المياه المستخدمة في الصناعة بما يقارب 20 ضعفًا، وزيادة المياه

المستخدمة للأغراض الزراعية إلى /6/ أضعاف.

ونظرًا للزيادة المطردة في استهلاك المياه العذبة من المصادر المائية المحدودة، فإن خطر نضوب هذه الموارد قد يكون وشيكًا في المستقبل القريب في بعض المناطق، لذا يرى كثير من المهتمين أنه قد حان الوقت للتفكير جديًا في مواجهة مثل هذه المشكلات بالترشيد أو تنمية المصادر التقليدية أو غير التقليدية أو اللجوء إلى التقنيات الحديثة في استخدامات المياه وخصوصًا في القطاع الزراعي المستهلك الأكبر للمياه.

المياه الأحفوريّة

كما ألمحنا من قبل فإن الماء يوجد على سطح الأرض في البحيرات والأنهار أو الأودية أو الينابيع ويسمّى بـ «الماء السطحي»، كما يوجد أيضًا في باطن الأرض ويسمّى بـ «الماء الجوفي»، وقد يكون الماء الجوفي قريبًا من سطح الأرض ويغذى بماء المطر أو المياه التي تتسرب من البحيرات أو الأنهارأو مياه الأودية، وقد تكون المياه الجوفية عميقة فتصل إلى أكثر من ألف متر تحت سطح الأرض. وكلما كان مصدر التغذية للماء الجوفي قائمًا فيطلق على هذه المياه «المياه الجوفية المتجددة»، أمّا المياه الجوفية غير المتجدّدة فهي المياه المتجمعة في موقع معيّن في جوف الأرض منذ أزمان عديدة ولا تصل إليها مياه التغذية، وتسمى هذه المياه بـ: «المياه الأحفورية».

وثمة تهديد بعيد المدى يمكن أن يسبب نقصًا في الموارد المائية هو المتأتي من ارتفاع درجات حرارة الكرة الأرضية والناجم عن تراكم الغازات في الغلاف الجوي المحيط بالكرة الأرضية، وهذه الظاهرة عرفت الآن بـ «البيت الزجاجي» أو «غازات الصوبة». ويتوقع عدد من العلماء أن يواكب هذه الظاهرة تغيّر في المناخ يتمثّل في ارتفاع درجة الحرارة وتبدل نظم هطول الأمطار، وهذه التغيرات ستضفي بعدًا جديدًا على ما ستواجهه مصادر المياه من معوّقات في غضون العقود القادمة.

وتفيد التقارير العلمية أن زيادة درجة حرارة الأرض ستضاعف تركيز ثاني أكسيد الكربون في الغلاف الجوي مما سيزيد متوسط التبخر من الكرة الأرضية بنسبة تتراوح بينه /3-15%/؛ كما سيؤثر ارتفاع درجة الحرارة على «البخرنتح» للنبات.

ويقدر بعض العلماء أن زيادة مقدارها /3 درجات/ مئوية في حرارة الجو ستزيد الاحتياجات المائية لمياه الري بمقدار 15%. وأوضحت الدراسات أن زيادة قدرها درجتان من درجات الحرارة قد تسبب نقصًا في كميّات الأمطار يصل إلى 22%.

وفي واقع الأمر تُعدّ المنطقة العربية من أكثر المناطق جفافًا في العالم، فالواقع العربي يشكل مساحة تقدر بـ 14.2% مليون كم^2 تشكل ما يزيد قليلاً عن 15% من

مساحة العالم، إلا أن المياه العذبة المتوافرة في أراضيه الشاسعة هذه لاتتعدى (0.01%) من مصادر المياه العذبة في العالم، ويبلغ إجمالي المصادر المائية المتجددة في البلاد العربية (273) كم^3 ،معظمها مياه سطحيّة، حيث تشكّل الموارد السطحيّة منها حوالي 225 كم^3 تليها المياه الجوفية التي تبلغ كميتها 39 كم^3 وهي من المياه الجوفية المتجددة، والبقية موارد مائية غير تقليدية تشمل مياه الصرف الصحي والزراعي والتحلية وتمثّل 2 و 2 كم^3 بالترتيب.

يبلغ معدل هطول الأمطار السنوي في البلاد العربية ما يقارب 160 مم/عام، إلا أن هذا المعدّل غير منتظم، حيث نجد أن معدّل هطول الأمطار في 67% من مساحة الوطن العربي تقل عن 100 مم/عام، ويفقد جزء كبير من الأمطار الساقطة يتجاوز 80% عن طريق التبخّر والتسرّب للبحار والسبخات بسبب صعوبة التحكم في السيول.

يعتبر وضع الموارد المائية في الوطن العربي أقرب إلى الوضع الحرج بناء على التصنيفات العالمية حيث أن انخفاض نصيب الفرد من المياه عن 1000 م^3 في العام يدل على وضع حرج، وفي حين يصل متوسط نصيب الفرد من المياه في الوطن العربي 1027 م^3 في العام؛ إضافة إلى ذلك فإن نوعية المياه في الوطن العربي آخذة في التدهور بسبب تلوث المياه من الصرف الصحي أو المخلّفات الصناعية أو المواد الكيميائية المستخدمة في الزراعة، كالمبيدات والأسمدة.

تختلف نسبة المياه التي تستخدم لأغراض الزراعة- بالقياس إلى الكمية الكلية من المياه المستخدمة لجميع الأغراض- تخلتف نسبتها من دولة لأخرى، فهي في كندا، مثلاً، 8% أمّا في معظم دول العالم الثالث فإنها تقارب، بل تزيد في بعض الأحيان- عن 90%، ولهذه النسبة ما يبررها بسبب تلوث المياه من الصرف الصحي أو المخلّفات الصناعية أو المواد الكيميائية المستخدمة في الزراعة، كالمبيدات والأسمدة.

تختلف نسبة المياه التي تستخدم لأغراض الزراعة- بالقياس إلى الكمية الكلية من المياه المستخدمة لجميع الأغراض- تختلف نسبتها من دولة لأخرى، فهي في كندا، مثلاً، 8% أمّا في معظم دول العالم الثالث فإنها تقارب، بل تزيد في بعض الأحيان- عن 90%، ولهذه النسبة ما يبررها بسبب التوسع الزراعي بغية الاكتفاء الذاتي، والاعتماد الكلي على الزراعة المروية نظرًا لقلة الأمطار. بيد أن طريقة إرواء المزروعات تشكل عبئًا ثقيلاً على المياه، فقد أفادت التجارب العلمية أن ما يعادل 1% فقط من مياه الري الذي

يدخل إلى النبات عبر الجذور يستعمل في بناء النبات وفي الإثمار، بينما تمرّ النسبة العظمى من الماء 99% عبر النبات وتتبخر خلال العملية المسماة بـ «النتح»، وهكذا فإن الهكتار الواحد من الأرض المزروعة يمكن أن يَنتح (أي يفقد كمية من الماء) ما مقداره 94 ألف لتر من الماء في اليوم الواحد، لذا فإن العديد من الأبحاث تُجرى في هذا المضمار لتقليل كمية النتح من النبات بدون الإضرار به لتوفير جزء من هذه المياه المفقودة، ومن المعلوم أن المحاصيل تستهلك كميات هائلة من المياه، فتحتاج الحبوب والأعلاف، على سبيل المثال، لانتاج طن واحد من القمح إلى 1000 طن من المياه.

مثال من الوطن العربي

تعد المملكة العربية السعودية من الدول الصحراوية القاحلة نظرًا للمناخ الصحراوي، وعدم وجود أنهار أو بحيرات أو مياه جارية فيها، كما أن سقوط الأمطار بها قليل جدًا وغير منتظم باستثناء المنطقة الجنوبية الغربية. لهذا اتجهت العربية السعودية إلى استخدام المصادر المائية غير التقليدية، مثل مياه البحر المحلاة ومعالجة مياه الصرف الصحي، ومياه الصرف الزراعي المنقّاة، وهذه المصادر، مع ذلك، تظل دون سدّ جزء من الاحتياجات المائية.

وبالإجمال يجب تبني خطة جادة بالأبحاث العلميّة تعمل على نقل التقنية الحديثة حول ترشيد المياه، وإجراء أبحاث، بخاصة، لاختيار تقنيات الزراعة والري المناسبة، وإيجاد سلالات من المحاصيل أكثر تحملاً للملوحة وأشد مقاومة للجفاف، وذات احتياجات مائية أقل تهيئة لمستقبل يتوقع أن تزيد فيه نسبة الملوحة من المياه الجوفية ويزداد فيه الجفاف.

❖ ❖ ❖

أفكار فنيّة

التجديد في الموسيقا العربيّة

يصعب التثبّت من أن الموسيقا التي تعزف الآن على مستوى الوطن العربي هي أصداء لتلك الموسيقا التي صعدت بصعود الحضارة العربية، ثم سقطت بسقوطها. إلا أن الباحث العربي الكويتي د. يوسف الرشيد، انطلاقًا من صعوبة هذا التثبيت يرى أ ن الموسيقا الراهنة في أقطار الوطن العربي هي «بوادر موسيقا إقليمية» (2) مقسّمة كتقسيم العالم العربي إلى دول مستقلة عن بعضها، وبخصوصيات سياسية واقتصادية تأخذ شكل الانفراد باتخاذ القرار الذي يناسبها كدول مستقلة بذاتها، فبعد استقرار الوضع السياسي في الوطن العربي ككل، وعلى يد العثمانيين على الأخص، بعد حروب طاحنة وأوبئة كادت تقضي على شعوب بأكملها، تنفس العالم

العربي الصعداء، حيث ظهرت موسيقا جديدة لم يكن للوطن العربي عهد بها، مع كونها طبعت بالطابع العربي إلا أن الخصوصية كانت تغلب على أسلوب صياغة الألحان بها مع انفراد كل دولة بقوالبها الموسيقية التي اختلفت من حيث الشكل والمضمون.

ولكي يعطي هذا الموضوع حقه اتخذ الباحث نماذج عربية «دولية» في محاولة منه تلمس مسار كل نوع من أنواع تلك الموسيقا، ومن ثم محاولة معرفة التجديد والتطوير فيها، واتخذ لذلك نموذجًا بالقطر المصري «لعراقته التاريخية في هذا المجال. منطلقًا من القرن /19/ وحتى نهاية القرن العشرين ومبتدئًا بما سماه:

المدرسة الحديثة الأولى

حيث رأى أن الفترة الواقعة بين النصف الثاني من القرن الثامن عشر إلى بداية القرن التاسع عشر تقريبًا، فترة مهمة في مسار الحياة السياسية والاقتصادية في القطر العربي المصري، الأمر الذي انعكس بدوره على الحياة الموسيقية بشكل عام، فمصر - وإن مرّت بنكبات سياسية واقتصادية خلال تاريخها الطويل - استطاعت النهوض، حسب الباحث، لتعاود مسيرتهاالعلمية والثقافية والفنية التي توقفت منذ بدأ الضعف يدب في الخلافة الاسلامية ثم سقوطها على يد المماليك، ثم حكّم العثمانيين!

تميّزت فترة 1836 إلى 1900 تقريبًا بظهور «رائد النهضة الموسيقية الحديثة في مصر» ومؤسس المدرسة الأولى للفن الغنائي الموسيقار عبده الحامولي، فهذا الرجل استطاع أن يشقّ طريق الفن بخطا ثابتة وضعت الموسيقا المصرية في مقدمة «موسيقات» العالم العربي»، حيث عمل على تحرير الأغنية المصرية من النبرات التركية التي كانت عالقة بها، وميّزها بالطابع المصري الواضح الأسلوب والمنهج، وكانت أغانيه كلها تمتاز بدعوتها إلى الأمل والرجولة وتمجيد البطولة والجرأة.

وهكذا انطلق عبده الحامولي يغرد في سماء مصر حاملاً لواء التجديد والتطوير لموسيقا من قبله من فنانين، ولم يكن هذا التطوير سهلاً بالنسبة لعبده الحامولي، إذ أنه وجد كثيرًا من العقبات تحول دون تمكينه من هذا التطور إلى حد أن قاطعه أهل الفن هاتيك الأيام، ووصموه بالشذوذ عن القديم والخروج عن ألحانهم وأغانيهم. إلا أن الحامولي صمد أمام هؤلاء الذين وصفهم بالرجعية، إيمانًا منه بخط سيره الموسيقي، فقد كان على يقين من أن فنه المتجاوب مع الطبيعة العربية المصرية لا بدّ أن ينتصر.

كان من أشهر فناني مدرسة عبده الحامولي زوجته (ألمظ) ومحمد والست نزهة، وسلامة حجازي، ويوسف المنيلاوي،

ومحمد السبع، وأحمد صابر، وعبد الحي حلمي، والسيدة السويسيّة، والسيدة اللاوندية. ولولا نجاح (الحامولي) في مدرسته الجديدة، التطويريّة التجديديّة، الأثر القوي، لما تجمع حوله مجموعة من فناني عصره وتتلمذوا عليه. وقد لوحظ بروز الحديث حول القوالب الغنائية واكتمال عناصرها الفنية، وكان من أنواع هذه القوالب «**قالب الدوّر**».

ظهر هذا القالب في منتصف القرن التاسع عشر، وهو صيغة غنائية عربية مصرية، يكتب باللهجة المحلية (العامية)، ويتألف من قسمين:1- المذهب. 2- الغصن. وكان (الدوّر) في أول نشأته يتألف من مذهب ومجوعة أغصان متشابه اللحن، ثم أصبح يتكوّن من مذهب وغصن واحد، أو اثنين على الأكثر، ويصاغ المذهب عادة على إيقاع المصمودي، وتشترك جماعة المنشدين مع المغني في ترديد بعض مقاطع الدور، في حوار بديع وغناء الآهات التي تتخلله، وهو ما يُسمّى «**الهنك**»، وهو عبارة عن آهات يتبادل بواسطتها المطرب والمجموعة الجمل الموسيقية.

ثم قالب «**الموشّح**»، وهو فن قديم من فنون العرب في مجال النظم، حسب الباحث، ويرجع عهده إلى أكثر من ألف سنة بعد أن فتح العرب الأندلس لأول مرة، واستتب لهم الأمر واستقر بهم المقام. كان الموشح ينظم بالشعر الفصيح ثم بدأ يدخله بعض الألفاظ «العاميّة»، كما أنه لايرتبط بميزان شعري واحد مما يكسبه نوعًا من التلوين، ويصاغ بإيقاع موسيقي خاص يختلف عن إيقاع القصيدة التي تعد من أقدم أنواع الغناء على الإطلاق، حسب الباحث أيضًا، حيث كانت أبيات الشعر العربي هي مادة الغناء في جميع العصور. وينفرد المغني أو المغنية بأدائها دون مصاحبة أحد من مجموعة المنشدين، وميزاتها «الواحدة السايرة». وكانت القصيدة في مرحلتها **الأولى** **تعتمد على الارتجال**، ولم يكن لها لحن ثابت، وعلى يد عبده الحامولي أصبح لها بناء لحني محدّد، لايخرج عنه كل من يؤديه من المغنين.

القوالب الآلية في الموسيقا المصرية

تلك هي أهم القوالب الغنائية في ذلك العصر، أما من حيث القوالب الآلية في تلك الفترة فإن تحديد بداية التعامل معها مرتبط ببداية انتشار الموسيقا التركية، وفقًا لما يراه الباحث، في مصر التي عرفت الموسيقا الآلية في عصر محمد علي الذي أنشأ مدرسة للموسيقا العسكرية في القاهرة، ومدرسة للآلاتية، ومن هاتين المدرستين بدأت الخطوة الأولى للموسيقا البحتة في مصر، وكانت خطوة متعثرة شديدة البطء، لأن الآلاتية

لم ينتجوا شيئًا من الموسيقا البحتة، وانزوى أصحاب الموسيقا العسكرية في ثكناتهم عن الجمهور.

بعد ذلك وحتى عهد الخديوي اسماعيل (1863-1879) توافدت إلى مصر مجموعات متتابعة من العازفين القادمين من لبنان، وكان أهمهم أنطوان الشوّا، والدسامي الشوا عازف الكمان الذي يُعد حضوره بداية حقيقيّة لموسيقا الآلات في مصر، أما قوالب الموسيقا الآلية البحتة، فقد عرفت في مصر عندما انتشرت الفرق الموسيقية التركية التي جلبت معها عند قدومها إلى مصر قوالب تمثّلت في: البشرف والسماعي واللونجا والتقاسيم والتحميلة والدولاب وهو التصاعدي تدريجيًا، يبدأ به المطرب وصلته الغنائية. وقديمًا كان الملحنون يستعينون بالدولاب كمقدمة للقصائد والأدوار؛ ويذكر أن «الدولاب» كلمة تركية بمعنى الخزانة.

تلك هي القوالب التي اعتمدت لتمثل الموسيقا الآلية المصرية الحديثة، ذلك مع اعتراف معظم مؤرخي الموسيقا بأنها قوالب «تركية الأصل»، ولكن هل ظلّت تلك القوالب دون تدخل من قبل الفنان المصري، أم أنه حاول إيجاد مخرج لتمصير- تعريب- الموسيقا الآلية في مصر؟. جوانب هذا السؤال يكمن في معطيات المدارس الموسيقية والغنائية التي تلت عصر عبده الحامولي الذي تمثل بـ**المدرسة الحديثة الأولى**.

يصعب تحديد نهاية هذه المدرسة بصورة دقيقة، كما يصعب تحديد بداية «**المدرسة الحديثة الثانية**»، إلا أن وضوح نوعية الاختلافات فيما بينها، وبروز شخصية فنية تقود العمل الفني إلى الأمام على مستوى الساحة الفنية، يدفع المراقب لأن يحدّد ولو بشكل تقريبي بداية هذه المدرسة، حيث استمر رواد المدرسة الأولى في عطائهم الفني إلى فترة ظهور الشيخ سيد درويش (1892-1923) الذي يعد من تلاميذ المدرسة الأولى، إلا أنه انفرد بأسلوب صياغة الألحان الذي ميّزه عن غيره من معاصريه. فسيد درويش، وإن صاغ ألحانًا تتماشى مع أصول المدرسة الأولى، سوى أن موهبته الفنية الفطرية ساقته لأن يحاكي طبقات الشعب العربي المصري بأعذب الألحان التي استمدها من الروح المصرية التي يغلب عليه طابع الخفة والرشاقة، حيث يصف ولادة أحد ألحانه وصفًا يدلّ على أن الشارع المصري له التأثير القوي في تكوين شخصية الشيخ سيّد الموسيقيّة، فقد ذكر أنه كان يسير في أحد شوارع القاهرة على غير ما هدف وإذا به يسمع نداء يقول: «يهوّن الله، يعوّض الله» فالتفت إلى مصدر النداء فرأى سقاء يحمل قربته على ظهره، فتابعه الشيخ سيد على مدى ساعة وهو يستمع إلى ندائه

ذلك. ثم عاد إلى منزله آخذاً معه مطلع اللحن الذي استوحاه من نداء ذلك السقاء. ومنذئذ. كما أخبرنا سيد درويش، عرف فضل الشارع الذي أخذ منه الكثير، فالشعب، باعتراف الشيخ سيد، هو الفنان الأصيل، الذي حدا بألحان هذا المبدع إلى التميّز عن غيرها من حيث أنها لا تستهدف التطريب فحسب بل إنها لتجعل اللحن مرتبطاً بدلالة الكلمة، أي أنه يصوّر المعنى الحقيقي للكمة وموحياتها، من خلال صياغة الجمل الموسيقية التي تناسب وقار الكلمة، وعلى ذلك فهو يضع الموسيقا المصرية في مستوى التعايش الروحي الذي ما لبث أن كوّن مدرسة لها أصولها وقواعدها، التزمها وأضاف إليها من أتى بعده.

وكان من القوالب الغنائية في هذه المدرسة: الطقطوقة والمونولوج والديالوج الذي هو نوع من الغناء يؤديه صوتان (يتحاوران) هما عادة مطرب ومطربة، وقد ظهر في بادئ الأمر على المسرح ثم في الروايات الغنائية، كأفلام محمد عبد الوهاب ومحمد فوزي وفريد الأطرش وعبد الحليم حافظ.

تلك نماذج من قوالب الغناء في مصر منذ ظهور عبده الحامولي إلى أن تسلّم محمد عبد الوهاب زمام الأمور الفنية في هذا القطر العربي المصري، ثم عمّت تلك القوالب معظم الأقطار العربية الأخرى التي تعاملت معها على أنها قوالب عربية.

أما من حيث القوالب الآلية فإن ما ظهر في المدرسة الأولى استمر في المدرسة الثانية دونما جديد على الساحة الفنية بمصر لاعتماد الفنون الموسيقية، وعلى الخصوص الفنون الغنائية، على فرق موسيقية قليلة العدد، وهي التي يطلقون عليها اصطلاح «التخت»؛ الأمر الذي حدّ من أساليب تطوير الموسيقا الآلية، أو خلق أساليب أو قوالب موسيقية جديدة، لذا فإن القوالب القديمة ظلت كما هي تتردد بين فرق التخت إلى عصر محمد عبد الوهاب الذي قاد النهضة الجديدة عن تمكن واقتدار.

المدرسة الحديثة الثالثة

تعدّ هذه المدرسة حلقة من حلقات المدرسة الثانية في الموسيقا المصرية، حيث تشكل روادها من تلامذة هذه المدرسة نفسها، إلا أن وضوحها بالشكل المميّز لم يتضح للعيان إلا عندما اعتلى محمد عبد الوهاب (1897-1991) عرش الموسيقا خلال الربع الأول من القرن العشرين. والحقيقة أن النشأة الفنية لعبد الوهاب أتاحت له أن يحيط بالقديم إحاطة شاملة، ولكن عبد الوهاب لم تستعبده التقاليد المتوارثة، ولم تشد ملكته في التجديد

والابتكار، ويمكن أن يقال إن عبد الوهاب استوعب القديم وتمثله وتذوقه وأحبه ثم ثار عليه نوعًا من الثورة، أما المحافظون فإنهم جمدوا عنده وقدسوه، وكان سيد درويش نقطة انطلاق محمد عبد الوهاب، فكثر اتهام النقاد له بانتهاب ألحان سيد درويش وانتحالها.

والحقيقة التي يراها الباحث هي أن أكثر ما اتهموه بانتهابه وانتحاله لم يكن إلا محاولات للتقليد في أول عهده بتلك الصناعة، ومن هنا سمًا ذلك التقليد المتقن سرقة بالاكراه، وهناك فرق آخر بين عبد الوهاب والمحافظين منشؤه عبد الوهاب بموهبة جبارة في تذوّق الألحان واستيلادها واختراع الجديد منها ومزجها أو تفريقها وتفريع فرع من أصل أو استنبات أصل من فرع، فكان عبد الوهاب بهذه الموهبة متفوقًا على المحافظين تفوّقًا عجيبًا لم يستطيعوا حتى أن يفهموه في زمانه.

إن عبد الوهاب الذي اقتبس من الموسيقا الأوروبيّة هو عبد الوهاب الذي أصغى جيدًا إلى الألحان العربية وتعايشت في وجدانه مع الألحان المتعددة الجنسيّة وكانت لديه دائمًا المقدرة على التوفيق بينها بطرائق فنيّة «تقاصر عنها» معاصروه القدامى.

ولو بحثنا عن الجديد الذي قدمه عبد الوهاب وأفاد به الموسيقا العربية بشكل عام والموسيقا المصرية بشكل خاص، فسنجده يبدع في مجالات عدة، من بينها، على سبيل المثال، قالب الموال والليالي حيث ظلّ هذان القالبان يؤديان بشكل ارتجالي منذ ظهورهما إلى وقت ظهور عبد الوهاب، حيث صاغ لهذين القالبين ألحانًا ثابتة غير ارتجالية، لينفرد بهذا العمل الذي لم يستعد إليه أحد. ثم يبدع في مجال صياغة الألحان لقالب «الدّور» ثم قالب «الطقطوقة» ثم قالب «المونولوج». أما من حيث الموسيقا الآلية في هذه المدرسة فيمكن اعتبار المقطوعة الموسيقية التي سمّاها عبد الوهّاب «فكرة» وسجلها على اسطوانة سنة 1933 هي أولى مقطوعاته الموسيقية البحتة، حيث اعتمد على نوعية القالب الحر الذي لا يتقيّد في نظام معيّن مثل السماعي وغيره. ثم توالت مقطوعاته الموسيقية منذ بدأ ينتج أفلامًا غنائية للسينما، وبهذا انطلقت الموسيقا الآلية المصرية التي تشكل حجر الأساس للموسيقا الآلية على مستوى الوطن العربي، خلافًا لنوعية الموسيقا التركية والغربية التي التزمت بنظام يحكم صياغتها من خلال أفكار أو أجزاء معينة يلتزم بها المؤلف؛ بينما في الموسيقا العربية الحديثة تكون المقاطع الموسيقية مرتبطة دون فواصل فيما بين المقاطع وتتميّز تلك المقاطع من خلال نوعية صياغة الجمل

الموسيقية التي تتكون منها القطعة بشكل عام.

أما الناحية الإيقاعية فإن موسيقا جيل عبد الوهاب قد استخدم الإيقاعات الغربية في بعضها، مثل «الرومبا والسمبا والتانجو» وما إلى ذلك. وإذا كان الراحل محمد عبد الوهاب هو بحق موسيقار الجيلين فإن الموسيقا العربية كانت قد تأرجحت بين الهبوط في عصر ما قبل عبده الحامولي ثم بداية صعودها على يديه، لتستمر صعداً من ثم لتمرّ بعصر سيد درويش، ثم محمد عبد الوهاب الذي ثبّت أركان تلك الموسيقا.

❖ ❖ ❖

أفكار نقدية

المُثَنّى من امرئ القيس إلى محمود درويش

يختلف اللغويون في تحديد دلالات المثنى، فالرأي الشائع هو أنّ المثّنى صيغة للجمع عرفتها اللغات القديمة، ثم اختفت. يضربون مثلاً على ذلك اختفاء المثنى من اللغتين السريانية القديمة والعبرانية القديمة، حيث لم تترك هذه الصيغة وراءها سوى بعض الآثار في تعابير تدلّ على الاثنين، كإشاره إلى بقايا صيغة تلاشت مع الزمن.

غير أن المثنى لم يتلاشَ في اللغة العربية، رغم أنه غير موجود في اللهجات العربية المحكية. وبقاء المثّنى على الرغم من أن دعوات بعض المصلحين اللغويين افترضت بضرورة إزالته، مسألة تحتاج إلى تحليل يتجاوز، حسبما يراه الأديب والناقد العربي اللبناني الياس خوري (3)، مسألة قدسية اللغة، نسبة إلى قدسيّة القرآن، حيث نجد استخداماً للمثّنى بوصفه جمعاً.

العودة إلى المثّنى، هي عودة إلى المناخ التراجيدي الذي يجد الناقد بذوره في شعر «آدم الشعر العربي امرئ القيس». ويقول الناقد: لقد حاول طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي» التشكيك في الوجود التاريخي لهذا الشعر، مستخدماً مقترباً عقلانيًا ديكارتيًا من أجل أن يثبت أن أغلبية الشعر الذي نُسب إلى امرئ القيس هو شعر منحول كُتب في عصور لاحقة. وعلى الرغم من جذرية افتراض طه حسين واتّساقه المنطقي، فإنني لا أعتقد بأن وجود امرئ القيس أو عدمه، أو التمييز بين عدّة شعراء جاهليين تسمّوا بهذا الاسم، يؤثر على الترسيمة الأولى التي صنعها الشعر الجاهلي كنموذج أو كمرجع.

قد يكون امرؤ القيس كغيره من شعراء العصور القديمة اسماً لا أكثر،

أما شعره، أو الشعر المنسوب إليه، حسب الناقد، فهو تعبير عن حقبة تاريخية، أو عن تاريخ متخيل. وفي الحالين، فإن اسم الشاعر يقدم غطاء مشخصنًا لحالة شعرية- ثقافية.

يبدأ امرؤ القيس معلّقته بالمثنّى:

«قفا نبكِ من ذكرى حبيب ومنزلِ»

وصيغة المثنى هنا قد تُفسّر هنا بأنها مجرّد جمع، وأن وجودها، أصلاً، قد يكون من أجل استقامة الوزن، أو جريًا على تقليد شعري قديم. ولكن الناقد يتساءل: لماذا انتقل الشاعر، بعد أن خاطب نفسه في البيت الأول، إلى صيغة الجمع من أجل مخاطبة الآخرين ولم يحافظ على صيغة المثنى؟:

«وقوفًا بها صحبي عليّ مطيّهم

يقولون لاتهلك أسىً وتجمّلِ»

ويرى الناقد أننا عندما نقرأ هذا الانتقال من المثنى إلى الجمع، فإننا نذهب إلى تخوم لحظة تراجيديّة تقسم الأنا إلى نصفين: الشاعر وظلّه، فتصبح المخاطبة بالمثنى إعلانًا عن انكسار الذات وعدم قدرتها على التوحّد.

محمود درويش، الشاعر العربي الفلسطيني، يذهب إلى «نواهذ قرطبة» ويأخذ صاحبه معه، مثلما فعل امرؤ القيس حين أخذ صاحبه إلى «القسطنطينية»، جاعلاً من المثنى علاقة لا تعبّر عن التردّد «فقط، بل عن التباس الذات في مواجهة قدر لا يُردّ، فتشطر إلى نصفين، جاعلة من انشطارها إطارًا للحوار الداخلي وبحثًا عن سبل مواجهة القدر.

قد يكون المثنى في الشعر، مثلما صاغته الذاكرة أو حفظته عن امرئ القيس- كما يراه الناقد - مدخلاً يسمح لنا بقراءة لحظة تراجيدية في الشعر العربي القديم الذي لم يعرف التراجيديا كما عرفتها اليونان. وهذا ما يناقض الرأي الشائع الذي حفظته الذاكرة الحديثة بالاستناد إلى قصة ابن رشد في كتاب بورخيس «ألف». حيث روى صاحب «المقامة» حكاية عجز ابن رشد عن ترجمة كلمتي تراجيديا وكوميديا عن أرسطو، فأسماهما المديح والهجاء. إن العجز عن ترجمة مصطلحين دخلا كل لغات العالم دون ترجمة، لا يعني غياب الحس التراجيدي في الأدب العربي الكلاسيكي، أي غياب المواجهة بين الإنسان والقدر والآلهة. فإله العربي القديم كان مدًى صحراويًا منبسطًا تسحقه الشمس التي تكسر الإنسان إلى نصفين، فيصبح الإنسان ظل نفسه لأنه لايجد الظل دائمًا. هنا تتأسس- في رأي الناقد- شعريّة المثنّى، التي تحتاج إلى دراسة عميقة، قد تكون مدخلاً لفهم الموروث الشعري العربي في شكل جديد.

غير أننا، حتى وإن سلّمنا جدلاً مع

علماء اللغة بأن «المثنى» لم يكن سوى صيغة «للجمع». فإن هذا التسليم لا يعني بالضرورة، حسب الناقد، أن شعرية المثنى يمكن إخضاعها لهذا التفسير اللغوي، كما أن هذا لا ينعكس على خيار المثنى في الشعر الدرويشي.

ويرى الناقد أن «المثنى» إذا ما كان في البنية الشعرية العربية الكلاسيكية صيغة جاهزة، فإن إدخاله إلى الشعر الحديث، هو فعل قصدي، أراد من خلاله شاعر «أحد عشر كوكبًا» الدخول إلى عالمه المنشطر، من أجل أن يبحث عن لغته. فاللغة صارت الأرض الوحيدة، لذلك صارت مشبّهًا به. وفي البحث عن اللغة، تتجدّد العلاقة بالمرأة (ريتا)- محمود درويش- وتتخذ ملامحها من قلب المواجهة الداخلية حيث ينقسم الشاعر، وتتشكل داخل حبه كل العواطف الأخرى. المثنى يستند إلى لغة صارت أرضًا. والحبّ يتشكّل في لغة صارت جحيمًا. فتصبح لغة قريش نقطة تقاطع، واسمًا جديدًا للاسم الفلسطيني الذي لم يتوقف عن البحث عن أسمائه منذ النكبة. الحالة التي صنعت المثنى الدرويشي تجد جذورها في واقع معقد حول الإنسان الفلسطيني أخرس أمام صعوبة صوغ خطاب عام في مواجهة الخطاب الاسرائيلي. فالصوت الفلسطيني كان دونه والوصول إلى خطاب إنساني عام عقبة هائلة تتمثل في هيمنة الخطاب الاسرائيلي- التبريري للجريمة، استنادًا إلى تجربة الهول الذي صنعته المحرقة النازية. صحيح أن الحركة الصهيونية هي حركة قومية كولونيالية نشأت قبل «المحرقة» بنصف قرن، غير أن «دولة اسرائيل»، وخصوصًا بعد محاكمة (إنجمان) رسمت نفسها نصبًا تذكاريًا لـ «المحرقة»، في المستوى الايديولوجي/الإعلامي على الأقل. والسؤال هو: كيف تتواجه ذاكرتان ومن سيكتب الحكاية؛ ذاكرة أوربية آتية من حصاد فكر التنوير والحركة القومية، وذاكرة فلسطينيّة فلاحية لم تع مأساتها لحظة وقوعها. كيف واجه فلاح من «ضلع فلسطين» طُرد من بلاده ثم تسلّل إليها وعاش فيها غريبًا، وُلد في لغته العربيّة ليجد نفسه أمام اللغة العبرانية المهيمنة وشعر (بيالك)، في «دولة» اجتثته من أرضه، وقالت له إن مأساته ليست مأساة، وأن عليه كي يصبح مدينيًا أن يعيش في مدينة اسرائيلية، بعد أن تم الاستيلاء على جميع المدن الفلسطينيّة وتهديدها. كيف يصف الشاعر هذا مأساته حين قيل له إن المأساة «الحقيقية» هي مأساة عدوّه ومحتل أرضه ولغته، وأنّ عليه أن يتعلّم التراجيديا من آخر/ غريب سيّج أرضه بحدود أسماها «الخط الأخضر» من أجل أن يميّز بين داخل اسرائيلي متحضّر، وخارج عربيّ صحراوي، وقال إنها أرض بلا شعب لشعب بلا أرض، وصدّقه الضمير الأوربي الملوّث بدم الضحايا اليهودية. كيف يعيد

الفلسطيني اللون إلى دمه الذي أريد له أن يكون بلالون، واعتقد العالم أنه ماء صالح لغسل الأيدي الملوّثة بالدم اليهودي؟.

وبعد أن يؤرخ الناقد لحياة محمود درويش بوصفها سلسلة من المنافي يرى أن الاقتراح التحقيبي ليس سوى افتراض يسمح بتتبّع البنية الثلاثية الدرويشيّة: اللغة، والمثنى، والحب التي أصبحت إشكالية من أجل بناء حكايته الفلسفيّة في مواجهة الحكاية الاسرائيليّة:

أطلُّ كشرفة بيتٍ على ما أريد
أطلّ على صورتي وهي تهربُ من نفسها
إلى السلّم الحجري، وتحمل منديل أمّي
وتخفق في الريح: ماذا سيحدث لو عدت
طفلاً، وعدت إليك.. وعدت إليّ».

الفلسطيني والآخر

في فاتحة «لماذا تركت الحصان وحيداً»، يعلن محمود درويش انقسامه بين الذات والصور، بين الشرفة التي ترى والطفل الذي يأتي من الذاكرة. هذا الانقسام الذي يصنع الاثنين من الواحد، يفتتح تراجيديا رواية الحكاية الفلسطينية. الحكاية انقسمت، والشاعر لا يطل من الشرفة، بل يصبح شرفة، وبطله ليس «الأنا» بل صورة الأنا، لذلك يُدخلُ صورة الآخر في تاريخه، من أجل أن يستطيع القبض على هذا التاريخ. فحين يمشي الشاعر على حافة البئر، يرى قمرين، «واحد في الأعالي وآخر في الماء يسبح»، كأن هذه الصورة الشحادية (نسبة إلى الشاعر والمسرحي اللبناني جورج شحادة) تنحرف عن سياقها الممزوج باللعب والطرافة، لتتحوّل حقيقة. ففلسطين، حسب الناقد، تعيش في قمرين أو جحيمين، واحد في الذاكرة، وواحد في الحاضر، والشاعر يتداخل بهما معًا ليرسم مستقبلهما، ويجعل منهما صاحبيه. كأنه حين يستعير المتنبي «على قلق كأن الريح تحتي» يستعير المثنى القديم كما صاغه المتنبي:

«يا صاحبيَّ أخمرٌ في كؤوسكما
أم في كؤوسكما همٌّ وتسهيدُ»

يستعير المثنى القديم من أجل أن يشحنه بدرامية الانقسام الجديد:

«وأنا أنا، حربٌ عليّ وفيّ حربٌ.. يا غريب
علّق سلاحك فوق نخلتنا لأزرع حنطتي
في حقل كنعان المقدّس.. خذ نبيذًا من جراري
خذ صفحة من سفر آلهتي..
وقسطًا من طعامي».❖

اختلاط التاريخين، وانقسام الذات

❖ أحد عشر كوكبًا

إلى نصفين، هو مدخل الحكاية، فالقتيل الذي يقول لقاتله إنه لا يستطيع بعد الآن تذكّر غيره، يدعو القاتل إلى الاعتراف بأنه يمشي على اسم القتيل:

«ويعيشون حياتي مثلما تعجبهم

بدلاً مني

ويمشون على اسمي حذرين»*

من باب هذه الدعوة إلى الاعتراف، يدخل الفلسطيني في حكاية الآخر، ويدعوه إلى مغامرة الدخول في حكايته، يتقمّصه كي يعيد اكتشاف صوته، ويحاوره من أجل أن يمتلك لغته هو.

على عتبة اللغة يقف المثنى الدرويشي ليكتشف أن في لغة قريش ما يتجاوز السحر، وأن في البيان ما يتعدّى التطريز اللغوي. فاللغة لاتكشف خصائصها إلا في تعابيرها القصيّة على الترجمة. وإذا كان العرب المحدثون لم ينجحوا إلا في نحت كلمة واحدة لاتترجم هي «الانتفاضة»، التي كانت محصّلة إحدى أكبر الانتفاضات الشعبية في التاريخ الحديث، وأكثرها امتداداً زمنيًا، فإن هذه الكلمة سمحت بتظهير كلمة أخرى عصيّة على الترجمة أيضًا هي كلمة «النكبة». في هاتين الكلمتين لخّص الفلسطينيون، حسب الناقد، لغتهم التي بلورها الطرد والدمار واللجوء والنفي. ومن الركام نفسه يقترح درويش صيغة شعرية عصيّة هي الأخرى على الترجمة. يقترح على الوعي الفلسطيني تبنّي المثنى القديم وصوغه من جديد كانكسار تراجيديا في الذات. كيف نترجم: «فليكن نزولك نون الـ أنا في المثنى». وليس يقصد الناقد الترجمة إلى لغة أجنبيّة فقط، بل يقصد أيضًا الترجمة إلى الوعي العربي. كيف نترجم المثنى من جديد، ونخترق به ثقافة جمّدها القمع وسحقتها الهزيمة، وذهبت إلى ا رتكاسة شاملة، بحثًا عن أصل واحد لاوجود له، في بيئة وثقافة لم تكن إلا متعدّدة ومتنوّعة الأصوات؟. المثنى ليس تكرارًا لتاريخ مضى، كما يراه الناقد، بل هو صناعة لعالم يكتشف أصالته في هجانته، ويفتح اللغة على احتمالات التعدّد.

في قصيدة «هدنة مع المغول أمام غابة السنديان»، يلتجئ الشاعر إلى لغة قريش:

«لم يجيئوا لينتصروا، فالخرافة ليست خرافتهم، إنهم يهبطون

من رحيل الخيول إلى غرب آسيا المريض، ولا يعرفون

أن في وسعنا أن نقاوم غازان- أرغون ألف سنة

بيد أن الخرافة ليست خرافته. سوف يدخل عمّا قليل

بين قتلاه كي يتعلّم منهم كلام قريش

ومعجزة السنديان»**

* لماذا تركت الحصان وحيداً.

** أرى ما أريد.

❖استعادة كناية دمار بغداد على أيدي المغول، ليست استعادة تاريخية بالمعنى نفسه الذي استعيدت فيه صورة صلاح الدين في قصيدة «عاشق من فلسطين» في مرحلة بدايات درويش الشعرية. بل هي لجوء إلى اللغة التي يقترحها الشاعر أرضًا للصراع: «فكتبت من يكتب حكايته يرث/ أرض الكلام ويملك المعنى تمامًا».

هذا الذهاب إلى الأرض- الكلام واللغة- المعنى، يرتسم في شكل واضح في قصيدة «نافية من أجل المعلقات»❖ حيث يحدد الشاعر نفسه بلغته التي ولد منها:

«.. مَن أنا؟ هذا سؤال الآخرين ولا جواب له. أنا لغتي أنا

وأنا معلّقة.. معلقتان.. عشر، هذه لغتي

أنا لغتي. أنا ما قالت الكلمات:

كن

جسدي، فكنت لنبرها جسدًا..»

هنا يعلن الشاعر أن أرضه هي لغته، ويذهب إلى قصيدة «جدارية» التي كتبها بعد مرضه والعملية الجراحية الكبرى التي أجريت له في باريس في الشريان، حيث يمتزج المثنى باللغة الأرض وبالأرض الحكاية، في شكل لا انفصام بعده.

حين يخاطب الشاعر الموت من بياض المستشفى ومن اخضرار أرض قصيدته، يكتشف:

«يا موت! يا ظلّي الذي/ سيقودني، يا ثالث الاثنين

يا لون التردد في الزمرّد والزبرجد

يا دم الطاووس، يا قناص قلب الذئب

يا مرض الخيال».

فيكتمل المثنى، ويصبح الجمع صيغة له وليس العكس، ويمتد الشاعر إلى جمالية حرف النون، وهو حرف المثنى في اللغة العربيّة:

«سأقول صبّوني

بحرف النون، حيث تعبّ روحي

سورة الرحمن في القرآن».

نون المثنّى تصبح نون الرحمن ونون القرآن، كأن مؤلف «أنا يوسف يا أبي» لم يكتف باستعارة اللغة القرآنية عبر تضمينها في أشعاره، بل أعادها إلى منبعها بوصفها لغة قريش التي تشكل أرض الحكاية.

وحين استعاد درويش حصان امرئ القيس، فإنه استعاده بالألف، حرف البداية في الأبجدية، ورسمه لوحة حروفية تجريدية:

وانتصب ألفًا، توتّر يا حصاني وانتصب ألفًا ولا تسقط على السفح الأخير كراية مهجورة».

«أليس أنا، أنا شبحي» و«أنا لست

❖ لماذا تركت الحصان وحيدًا.

لي»، يكتب درويش في جداريته، كَسْر الأنا وامتدَّ في الاثنين، وتبنى صوغًا شعريًا يحمل التوتر في الحكاية الفلسطينية جاعلاً منها تراجيديا إنسانية تكشف غدر التاريخ.

في «الجدارية» لانعثر على اسم (ريتا). كأن ريتا بقيت هناك في «شتائها الطويل»، وحين استعادها الشاعر على صورة تلك الفتاة «ذات الحاجبين الكثيفين» أنهى علاقته بها أو امتداده إليها. غير أن هذا الانطباع ليس صحيحًا، فريتا التي لا يرد اسمها أيضًا في ديوان «سرير الغريبة» تتخذ من صفتها إسمًا، وتتحدر بشاعرها إلى مكان يقع بين أسطورتين:

«لم يبقَ مني سواكِ، لم يبقَ منكِ

سواي، غريبًا بمسّد فخذ غريبته: يا

غريبة، ماذا سنصنع في ما تبقّى لنا من

هدوء.. وقيلولة بين أسطورتين».

تعود ريتا بلا اسمها، تعود بعينين خضراوين، وبظلٍّ يذهب خلف ظلّه، وعلى شكل فتاة خلاسيّة، أو كأنّها قافية حافية.

تختلط ملامح ريتا بملامح امرأة محتملة، ويذهب الشاعر إلى انحلال الرجولة في الأنوثة/ أو إلى تحويل الذكر احتمالاً للأنثى، وتأخذه ريتا أو الغريبة إلى ظلال الجسد المنقسم، حيث سيصبح الحبّ مرادفًا للمثنى.

ويشير الناقد إلى أننا لانعثر في دواوين درويش على أسماء النساء إلا نادرًا، الاسم الوحيد الذي يتكرّر هو ريتا، ثم نعثر على اسم أمه (حورية).

أما النساء الأخريات فلن يظهر منهن سوى ثلاثة أسماء، والاسم لايظهر إلا مرة واحدة: شلوميت وجانا وهيلين. والأسماء الثلاثة غير عربية وتشير إلى علاقة بامرأة تنتمي إلى لغة أخرى.

هل يشير هذا التكرار لاسم ريتا في مراحل شعرية وعمرية متباعدة إلى حكاية حب مع فتاة اسرائيلية لا أعرف اسمها الحقيقي انحفرت في لاوعي الشاعر؟ أم يشير إلى حكاية شعرية، تستند إلى شخصية مكتملة الحضور في غيابها، تشكّل كمُحاور أنثوي وكلغة جسدية وكآخر في الآن نفسه؟

وكيف تشكلت طبقات هذه الشخصية المختلفة، مما سمح للشاعر بأن يجعل منها بابه للدخول في انقسامه من أجل رواية حكايته المكسورة؟

ريتا، حسبما رآها الناقد في شعر درويش، لا تتكلّم في قصائدها إلا في شكل عابر. سوى أنه- الناقد- يرى عدم صحة رأيه هذا، ويخبرنا أنه ربما قال ذلك «لأنني خفت من الاستماع إلى صمتها إلى درجة أنها حين تكلّمتْ بدت وكأنها صامتة»:

لم أستمع إليها حين قالت:

«حلكَ لي قدمي، وحلكَ دمي لنعرف ما تخلّفه العواصف والسيول».

ولم أنتبه إلى أنها تقمّصَتْ صوت الشاعر حين قالت:

«.. أنا هي

هي من رأتك معلّقًا فوق السياج،
فانزلتك وضمّتك

وبدمها غسلتك وانتشرت بسوسنها عليك

ومررتَ بين سيف إخوتها، ولعنة أمها، وأنا
هي هل أنتَ أنتَ».

لم أستمع إلى كلماتها لأنني رأيتها ترحل وتغادر أرض قصيدتها.

لقد صنع درويش لريتا أرضًا اسمها القصيدة، وضع لنفسه بيتًا وجسدًا اسمه اللغة، فهل تستطيع ريتا دخول أرض القصيدة؟ هل تستطيع بعد نصف قرن من الدم، أن ترى الآخر ذاكرة ودمًا وحلمًا؟

أم أن ريتا لم تكن سوى حلم شعري، وما لون عينيها وذيل حصان شعرها، والنمش على عنقها، إلا شذرات حكاية فلسطينية لم تكتمل؟!.

❖ ❖ ❖

إحالات

1- العمود. د. أحمد ابراهيم «الماء أعز مفقود وأرخص موجود، حقائق وأرقام» ضمن المجلة العربية ع291/س26/2001 العربية السعودية.

2- جريدة الفنون/ع5/2001 الكويت.

3- خوري، الياس «ريتا وشعرية المثنى» ضمن مجلة الطريق ع 2/س60/2001 بيروت.

❖ ❖ ❖

222

كتاب الشهر

جاك كوفان... الألوهية والزراعة

عرض وتقديم: محمد سليمان حسن ❖

صدر حديثًا، عن وزارة الثقافة السورية، كتاب تحت عنوان «الألوهية والزراعة»: ثورة الرموز في العصر النيوليتي». لمؤلفه عالم الآثار والأنثربولوجي «جاك كوفان». قام بترجمته إلى اللغة العربية الباحث الأستاذ «موسى ديب الخوري»، مع مراجعة وتقديم الدكتور «سلطان محيسن» المدير العام لسابق للآثار والمتاحف في سورية. يقع الكتاب في/٢٣٤/ صفحة من القطع الكبير. ضمّ بين دفتيه ثلاثة أبواب بحثية، توزعت على /١٨/ فصلة، مع توضيحات شملت مجموعة كبيرة من الرسوم والصور والجداول الايضاحية، الاصطلاحية والمعرفية. نحاول في نصنا هذا، تقديم عرض للكتاب، بما يتسق والمعطيات المعرفية له.

إن مادفعني إلى تقديم هذا الكتاب، جملة من العوامل والأسباب، على الرغم من أن ثقافتي المعرفية تقع خارج هذا التخصص، وإن كانت تتحايث معه. وعلى الرغم من الصعوبة البالغة في مضمون الكتاب: مصطلحاته ونظمه المعرفية والمنهجية المستخدمة فيه.

فالكتاب لعالم آثار عاش في منطقة الرافدين وسورية القديمة والأناضول ردحًا من الزمن، متنقلاً بين هذه الأماكن، باحثًا عن فرضيات وفروض معرفية بغية الكشف عن إمكانية تحققها، مستندًا في ذلك على التنقيبات الأثرية.. ولكن عن ماذا يبحث؟.

في حقيقة الأمر أن العالم جاك كوفان يبحث عن فرض علمي يقول: إن الحضارة البشرية الأولى في العالم انطلقت من بلاد الرافدين وسورية القديمة. وإن التجمع البشري الأول قبل الزراعي كان يسكن هذه المنطقة. وبالتالي، فإن تاريخ الوجود البشري الأم، هو تاريخ انطلق من المنطقة السورية باختلاف المسميات وتعددها.

ألا يستحق ذلك أن نقدم هذا الكتاب؟. وبخاصة أننا نعيش مرحلة يحاول فيها العالم الاستعماري إلغاء أو جودتنا البشرية. ونحن أهل حضارتين: الأولى قبل الميلاد والثانية بعد الميلاد. ولعل في ذلك مايدفعنا أن نفكر ونعمل للحضارة الثالثة، فنكون أعظم أمة قدمت للبشرية ثلاث حضارات عالمية.

١ - العصر النيوليتي: الوسط الطبيعي والثقافات البشرية

عندما نتكلم عن العصر النيوليتي بالنسبة للشرق الأدنى في وسطه الطبيعي، فإننا نقصد بذلك الجغرافية المحددة بـ«قوس من دائرة، بدءًا من البحر الميت وحتى الهضبة الإيرانية. بين الجبال العالية في لبنان والأمانوس وطوروس الشرقية وزاغروس من جهة. والصحراء الداخلية من جهة أخرى - وهي - الجغرافية - في تكوينها الطبيعي «منطقة متوسطة من السهول الرسوبية والتلال الملائمة لحياة البشر، مغطاة بسهوب كثيفة مشجرة غالبًا وترتادها حيوانات برية غزيرة ومتنوعة. ونجد فيها معظم الأنواع النباتية أو الحيوانية التي دجنها أناس العصر النيوليتي». وعلى الرغم من وجود وسط نباتي وحيواني مماثل في منطقة القفقاس ومنطقتي مقدونيا وأفريقيا، فإن الشرق «قد استثمر ذلك الوسط بالتدريج. واستخدام الاستراتيجيات التقليدية للصيد والقطاف، قبل أن يبدأ الإنسان بانتاجه». (ص٢٢).

والحق، أن هذا الوسط البيولوجي، يرتبط بالوسط المناخي المسبب له. فقد عاش الشرق الأدنى في وسط» بعيد عن قساوة البرد الذي واجهته في الشمال أكثر مناطق أوروبا. وكان التطور فيه باتجاه المناخ الحالي أكثر تدرجًا وأقل أذى بالنسبة للإنسان».

فبين أعوام /٢٠,٠٠٠ - ١٦,٠٠٠ق.م/ « أثر المناخ البارد والجاف للعصر الجليدي المتأخر في الشرق الأدنى، على الرغم من أنه كان أقل حدة منه في أوروبا، وتبعه ارتفاع مستمر في درجات الحرارة بلاصدمات». وهكذا، ظل الشرق الأدنى من زاغروس حتى شبه الجزيرة العربية شبه صحراوي حتى نحو عام / ٩٠٠٠/ قبل الآن». وإلى الغرب أكثر، أي المنطقة السورية «أفلتت من هذا الجفاف، بسبب الرطوبة البحرية، فشهدت سيناء والنقب والبادية السعودية، إزدهار الاعمارات التي لاتحصى للصيادين اللاقطين». ص٣٥.

وقبل /١٢,٥٠٠ق.م/ مرت البشرية الأولى (الهوموإ ركتوس Homo erectus) بالشرق الأدنى، أي قبل مليون سنة باتجاه آسيا وأوروبا. وفي هذه المنطقة أيضًا كان ممكنًا لشبهنا (لهوموسا بيان سابيان Homosapian sapian) أن يرى، وكان مظهره عصريًا. وقد أرخ لوجوده في (مغارة قفزة) في فلسطين بنحو تسعين ألف سنة. وفي (واحة الكوم السورية قبل (٨٠,٠٠٠) سنة، ومنذ ذلك الوقت «بدأت الأدوات والأسلحة من الحجر والعظم بالتنوع والتخصص. كما تدل الحفريات على تقنية عالية في هذه الأدوات، ظهرت في الشرق الأدنى منذ الأورينياسي). أي، أبكر بكثير من أي موقع آخر». وقد عمل العصر (الكباري الهندسي) حوالي (١٥٥٠٠- ١٢٥٠٠) سنة قبل الميلاد على اعطاء هندسة تقنية لأدواته. وقد ساعد المناخ على تفتح ثقافي للمنطقة في الشرق الأدنى، تجدها من الفرات إلى سيناء، ومن البحر المتوسط إلى واحات الصحراء». فقد خرج الإنسان من المغارة إلى الهواء الطلق». مما يعني ازدياد عدد السكان. مما أدى إلى تشكل «معسكرات قاعدة» تصل في بعض الأماكن إلى / ٢٠٠٠/ متر مربع. ونجد هذا الأثر اليوم في الأردن وسيناء وفلسطين ومغارة جعيتا في لبنان. مما يعني مرحلة سابقة على «القرى النطوفية». كل ذلك يعني في الأنتروبولوجيا «نضج ثقافي تدريجي» ، و«تفتح ثقافي لآخر الصيادين القاطنين» ص٣٧.

٢ - القرى الأولى ماقبل الزراعية

لقد امتدت الحضارة ماقبل

الزراعية (العصر النطوفي) بين أعوام /١٢٥٠٠ - ١٠٠٠٠/ سنة قبل الميلاد، في منطقة مابين الفرات وسيناء. ويعتبر النطوفي، الفترة الاتصالية التي مرت من خلالها المجتمعات البشرية من القنص والالتقاط إلى انتاج المعيشة والمؤن، مع بدايات مبكرة للزراعة.

فعلى المستوى الثقافي، بدت الثقافة النطوفية منظمة بشكل جيد. فالمساكن مبنية في الهواء الطلق، ومجمعة(قرية). كذلك تم استخدام التشكيل الهندسي في البناء، والأدوات الثقيلة في الزراعة، مع نمو صناعة مميزة من العظام. وثمة مدافن بسيطة فردية أو جماعية مقامة تحت البيوت، أو مقابر جماعية مقامة تحت البيوت، أو مقابر جماعية خارج القرية. كما كان يدفن الحيوان مع صاحبه وبخاصة الكلب (الحيوان الوحيد المدجن) في تلك الفترة. كذلك كشفت المدافن عن وجود طقس لتقديم الأضاحي والتقدمات المرافقة للميت، من حلي قوقعية وعظام، والبعض منها مصقول. وكذلك وجد فن حيواني (زخرفة أو نحت حيواني). وفي حالات نادرة أشكالٌ بشرية غير جنسانية. وعندما نبتعد عن المنطقة المتوسطية المروية باتجاه السهوب الداخلية، نجد تغيرًا في البيئة المعمارية من حيث انعدام المدافن (حالة انتقالية)، كما في الفرات الأوسط.

ولكن وجود القرى في (العصر النطوفي) لايعني، أن النطوفيين جميعهم كانوا قرويين. فقد كان عنصر الترحال قائمًا. فالبداوة ظلت قائمة في المناطق السهوبية الأكثر جفافًا والأقل غنى بالمواد النباتية. ليحل محلها (الصيد) الذي دلت عليه الاكتشافات الأثرية، من خلال أدواته الموجودة في المنطقة. فالنطوفية القروية كانت مستقرة في المناطق الساحلية أكثر من الداخلية (ساحل فلسطين ولبنان وسورية والأردن).

وكان الاقتصاد (النطوفي) قد عرف بمجمله على أنه التقاط وقنص. وبالتالي، حالات الاستقرار مشروطة بالعامل الاقتصادي. وثمة نقطة هامة في الاحصائيات الثقافية لهذه المرحلة، من حيث الاصطفاء البشري لبعض الحيوانات والنباتات، ومحاولة تدجينها وزراعتها. وهو مادلت عليه تقنيات (المريبط السورية). كل ذلك يعني، أن أنماط الحياة متنوعة.

إن (النطوفية) تشتمل على معظم العناصر التي ستصبح بوصفها في المنظور النباتي للسلوكيات الزراعية الآتية، عناصر أساسية، حيث تبدو مميزة للعصور الجديدة. (ص٤٦).

٣ - ثورة الرموز وأصول الديانة النيوليتية

إن الفترة التي تندرج بين /١٠٠٠٠ - ٩٥٠٠ ق.م/ تُظهر انتقالاً بسيطًا في المجال الثقافي لمجمل المنطقة الجغرافية في فلسطين والأردن وسورية. فقد برز إلى الوجود وتطور في تقنيات الاستعمال المادي للإنسان: بداية ظهور رؤوس السهام من نمط ذي فرضات جانبية. ويتعلق هذا بتقدم تقني بسيط في مجال محدد هو مجال الصيد. أما بقية الأدوات فتتبع بشكل أساسي الموروث السابق مع تنويعات محلية مثل وجود البلطات الحادة المعقوفة كما وجدت صناعة عظمية متقنة: الإبر ذات العين، الفناجين. وقد وُلِدَ تقدم تقني آخر بمجال آخر هو مجال العمارة. فالخروج من البقاء الدائري داخل حفرة إلى البناء الدائري خارج حفرة (على سطح الأول)، أدى إلى استخدام التراب لتشكيل الجدار نفسه، أو كملاط بسيط لإمساك الحجارة كذلك يبدو الصيد البري والبحري متنوعين. هذا التطور هو مانسميه (ثورة الرموز). فما هي هذه الثورة إذًا؟.

كان الفن النطوفي حيواني الأشكال بشكل رئيسي. والحال أن التغير الرئيسي في الخيامي يتعلق حقًا بالفن. إذ نجد تماثيل بشرية صغيرة من الجص، وجدت في الأردن على شكل تمثيلات أنثوية تخطيطية. وبعد فترة قصيرة، أي قبل الاقتصاد الزراعي على الفرات، كشفت التنقيبات عن ثمانية تماثيل صغيرة من الآجر أو من الطين المشوي، هي عبارة عن تمثيلات أنثوية. فأنسنة الفن هي إذن، السمة الأولى وهي صفة أنثوية، مع وجود تماثيل حيوانات. وهذا يؤكد على بعد رمزي: كان القرويون الخياميون في المريبط يطاردون بعض الحيوانات العاشبة، طلبًا لحاجاتهم الغذائية، ومذ ذاك، فإن مانراه يترنح للمرة الأولى في المشرق / ٩.٥٠٠ق.م/ هما صورتان رمزيتان: المرأة والثور. وهو ماسيسود في الشرق حتى ماقبل العصر الهلليني. إن وجود (الأنثى) كصورة بارزة دون الذكر سيدفعنا إلى مفهوم الألوهة: فهي تسود في نقوش بارزة تخطيطية وضخمة على جدران المعابد، بحيث تباعد بين ذراعيها ورجليها لتنجب ثيرانًا، إضافة إلى صور الحيوانات الأخرى التي دفعت عالم الآثار (جيمس ميلارت) إلى تصور البنية الجنائزية لهذا التصوير، حيث تسود عربة الحياة على الموت أيضًا. وهكذا، تتلاقى أفكار الخصوبة والأمومة والملك والسيادة. وهي بحق كافة سمات الإلهة الأم التي ستسود مجمع الأرباب الشرقي حتى ظهور الإله الواحد الذكر في الديانة الإلهية اليهودية.

٤- الفلاحون الأوائل والإطار الاجتماعي-الثقافي

وَلَدَتْ السلالة الثقافية النطوفية - الخيامية، ثلاث ثقافات متمايزة: السلطانية في المشرق الجنوبي في فلسطين والأردن. والأسودية في المشرق الأوسط (المنطقة الدمشقية). والمريبطية (في الفرات الأوسط) من المنطقة السورية. وعلى الرغم من الأصل الواحد لهذه الثقافات الثلاثة، فإن التنويعات المحلية تزداد، والسمات الخاصة تبدأ بالتفرد عن العام المشترك. وفي قلب هذه الثقافات، تكتشف بشكل متزامن أولى آثار الزراعة.

اكتشف السلطاني خلال الخمسينات من القرن المنصرم في منطقة أريحا بفلسطين. وحدد زمنيًا بين /٩٥٠٠-٨٣٠٠ق.م/ وقد اشتملت التنقيبات على قرية بمساحة هكتارين، بشكل دائري، مع جدران آجرية محدبة، وأرضية مبلطة. إضافة إلى أبنية ضخمة جماعية من الحجارة الخشنة.

وإضافة إلى أدوات الطحن، تبين وجود صناعة أصلية من الصوان المنحوت (نبال من الخيام، مكاشط، أزاميل). إضافة إلى مقدات على شكل بلطات أو مقصات. ويميز السلطاني نمط جديد من النصل - المنجل الصواني. وتشتمل صناعة العظام على أدوات جديدة لهذه الثقافة، وخاصة أدوات من أجل شغل الجلود، وتقنيات جديدة لصناعة السلال (مجدولة، حلزونية).

أما الطقوس الجنائزية فليست معروفة جيدًا في أريحا. لكن كشف تماثيل أنثوية صغيرة منمنمة وواضحة، يعني وجود تجمعات بشرية، ومايؤديه من إعمار شامل للأرض، وتجانس اجتماعي في المنطقة.

في الأسودي، في واحة دمشق، توجد قرية تل أسود، أسست عام /٩٠٠٠ق.م/ بواسطة مزارعين. تشتمل على مساكن ذات حفر دائرية ذات أبعاد صغيرة، تجد فيها تجويفات أسطوانية أصغر، من المحتمل أنها تستخدم كصوامع. وتشتمل الصناعة الحجرية، على (نبال سهام) ومناجل، ذات أسنان دقيقة، مما يعني استخدامها في الزراعة. أما الأدوات الأخرى من الحجر أو العظام فقليلة. وثمة تماثيل صغيرة من الطين المشوي، ربما تكون بشرية الشكل. وهي تتواجد مع تماثيل حيوانية صغيرة.

الثقافة المريبطية وجدت على الفرات الأوسط السوري. ومن المحتمل أن مساحة امتدادها تغطي الجزيرة السورية التركية. وجدت بين / ٩٥٠٠-٨٧٠٠ق.م/. كشفت هذه الثقافة عن تطوير كبير في

موروث العمارة، كبيوت مستديرة، متميزة عن زميلتيها، بالتقسيم الداخلي للبناء على شكل خلايا، إحداها للمؤن وأخرى للطبخ وأخرى للنوم. كما وجدت أدوات عظمية وصوانية وآنية من الخشب. كما وجدت لوحات جدارية تدل على تفتح في الشرق الأدنى لفن متكامل مع العمارة. وعلى جوانب مواقدها كانت توجد بقايا حيوانات متفحمة. ويشهد مجال ثالث، على التقدم التقني. فقد وجد أن الطين المشوي استخدم من أجل صنع تماثيل أنثوية، مما يعني استباق صناعة الفخار بـ /١٥٠٠/ سنة. أما الدفن فكان جماعيًا وفرديًا، وفي المجال الثقافي هناك وجود حقيقي لثنائية المرأة - الثور (الإلهية). كذلك بعض الحيوانات، مع أهمية للجوارح الليلية، مثال (البومة).

تلكم هي الثقافات الثلاث، والتي ظهرت معها أولى الإشارات لاقتصاد زراعي.

٥- الفلاحون الأوائل
واستراتيجيات البقاء

لقد بينت المعطيات الآثارية النباتية التي جمعت، أن الزروع البرية كانت موجودة حقاً بين النباتات المحلية. مما يعني قرب المناطق السابقة من الموطن الأصلي للقمح النشوي والشعير.

إن البراهين أكيدة حول وجود (الأنواع المدجنة) بين بقايا النبات المتفحم. فقد تبع زراعة الأنواع الطبيعية، انبثاق أنواع جديدة، حرضها الانسان، مثال: القمح والشعير الأكثر صلابة وقساوة من نوعهما الأصلي. وكان كافيًا لذلك بضع عشرات من السنين.

الزراعة الأولى وجدت في غوطة دمشق، التي يغذيها نهر بردى. فبحيرة العتيبة كانت موجودة قبل / ٩٠٠٠ق.م/ فمنذ البداية، كان القمح النشوي موجودًا بين النباتات الأخرى، وكان الشعير أيضًا، وبشكله التدجيني. كما كان من المحتمل وجود الجلبان أو العدس. وثمة ثمار برية مثل: الفستق والتين، لاكتمال النظام الغذائي. بينما مصادر اللحوم تأتي من الصيد لعدم وجود تدجين حيواني.

أما في غور الأردن، فإن الحبوب المدجنة تشمل القمح النشوي والشعير، وبقايا نادرة لعدس وحمص. وفي الفرات الأوسط، في موقع المريبط بكافة مستوياته، لم يظهر أيّ تأكيد في شكلانية الحبوب لصالح التدجين. بالمقابل، فقد أسهمت في تأكيد الزراعة فيها جملة من القرائن من المستوى الثقافي والاقتصادي والبيئي وحتى النباتي.

٦- الزراعة والسكان والمجتمع

لقد أصبح التوسع السكاني في النماذج الأحدث، المفتاح الوحيد في آن واحد لعدم التوازن البيولوجي، وللستراتيجيات الغذائية الجديدة التي كانت تعد مواجهته. وبالتالي، فقد اقترحت (نظرية المناطق الأطراف) بالنسبة للمشرق فائضًا سكانيًا بين أوائل المتحضرين القاطنين للزروع وقد اخترعوا الزراعة لكي يعيدوا بناء المصادر النباتية التي كانت في موطنهم الأصلي بشكل مزروعات صيفية.

بالمقابل. بالنسبة للمشرق المركزي والجنوبي، فإن منطقة دمشق ووادي الأردن، أثبتنا نقلاً متعمدًا للمواقع السكانية إلى الأراضي الأكثر خصوبة. أما موقع المريبط وهو موقع انتقال وتحول فيقول لنا أكثر حول ثلاث نقاط أساسية تمامًا: غياب ضغط بيولوجي لصالح استراتيجيات جديدة، والمعنى الاجتماعي للزيادات السكانية المحلية، والأصل الثقافي بشكل واضح للزراعة الجديدة.

٧- الثورة النيوليتية والتحول العقلي

أن منفذنا الرئيسي إلى النفسانية الجمعية للمجتمعات القديمة التي بلاكتابة يبقى فنها. والمرور من الفن نفسه إلى البنى العقلية التي يعبر عنها، مهمة صعبة هنا، إنما ملحة، وعلى الرغم من ذلك وجد فن قبل وخلال الثورة النيولوتية.

الفن الأول مثله الصيادون.

اللاقطون: فقد كان فنًا حيوانيًا بشكل أساسي، فنًا جداريًا، يشكل فيضًا من الصور الحيوانية، مجموعة تأليفية بحصر المعنى. مثال: تصوير حيوان الرنة في غور الأردن. كما ظهرت رسوم المرأة والثور في ألف لشرق الأدنى، مثل: ألوهتين، والآلهة التي يرافقها قرين مذكر شبيه بالثور، ستكون مركز القبة لنظام ديني كامل ينتظم من حولها. كما حصل حدث من طبيعة نفسانية. وقد حدد على أنه صدع جديد في قلب الخيال البشري بين أعلى وأدنى. بين نظام للقوة الإلهية المشخصنة والمسيطرة، ونظام لبشرية يومية. والإلهة، بما هي مُولدة كونية مزودة حقًا بصفات (ملكية) واضحة، ليس أقلها جلوسها على العرش.

ولكن كيف يمكننا إدراك الصلة الحقيقية التي أمكن لها أن تجمع ثورة الرموز مع إنتاج المعيشة الذي جاء بعدها بقليل؟. نجيب. إن الألم والموت كانا موجودين حقًا في ثقافات الآلهة الزراعية.

كما أن التطور الحاصل في مجال الزراعة والتدجين النباتي خلق تطورًا في العقلية الثقافية للإنسان، حيث أعاد الإدراك الذي كونه الإنسان عن نفسه بشكل كامل. إن هذا الانفتاح الذي يتخلق

بين الإله والانسان هو في الحقيقة انفتاح ديناميكي. كما أن شكل الألهة ومنذ البداية اتخذ شكلاً بشريًا. فالإلهة ممثلة فيه إجمالاً كإمرأة. فالدعوة العلوية لم تكن منذ ذاك غريبة عن الإنسان كلياً. فالإنسانية والطبيعة تصدران من منبع مشترك.

٨- الإطار الجغرافي والزمني للانتشار النيوليتي

مع ثورة الرموز، وتأسيس زراعة في الممر الشرقي، شهدنا الحدث المؤسس لإنسانية حديثة. حدثًا متموضعًا في المكان. وهكذا، فإن الخطوات الأولى تبقى منحصرة في الشرق الأدنى بحصر المعنى (أي المشرق). في حين لم يكن التدجين ولا الفخار المستعمل قد ظهرا بعد. وعندما نرى بعد ذلك ظهور مؤشرات إنتاج معيشة على محيط هذه المنطقة، مع انزياحات زمنية مميزة بعض الشيء بالنسبة لها، فإننا نغرى بأن نفسرها كنتائج للإنتشار. إن صيرورات إنتشار كانت قائمة فعلاً منذ منتصف الألف العاشر في الشرق الأدنى. الحضارة الأولى بدأت نحو عام/ ٨٧٠٠ق.م/، وتحدد نهايتها اتفاقًا عندما يعم الفخار حوالي/ ٧٠٠٠ق.م/ في منطقة أريحا، وينتشر على مجمل المشرق وجنوب شرق الأناضول. وقد وافق ذلك في المكان تغيرات اقتصادية عميقة، وأشكال جديدة للزراعة، وتدجين لأنواع حيوانية جديدة، وظهور للبداوة الرعوية.

٩- ولادة ثقافة في المشرق الشمالي

أكدت التنقيبات الأثرية في أريحا، أن الإعمار الموجود فيها ليس الأول، بل تحته ثقافة أخرى أقدم منه، ونسب ذلك إلى قادمين جدد من سورية، من المنطقة الشمالية الشرقية. كما وجد أيضًا في أريحا، من مرحلة إلى أخرى، عناصر ثقافية أخرى ترجع إلى التطور الأكثر تدرجًا لأساس أهلي.

لم يكن الأمر كذلك على الفرات الأوسط السوري. فقد وجد قبل/ ٨٨٠٠ق.م/ في منطقة المريبط، تقصيب نصلي وإنشاءات مستطيلة على هامش البيوت الدائرة، وتسليح متطور. ثم تطور الأمر في المريبط في موقع (أبو هريرة) إلى مرحلة وسيطة اتسمت بالبيوت المستطيلة، وهي مبنية بالتراب المدكوك، وعلى العديد من الغرف المتطاولة. وكان تقصيب النصال الكبرى من الصوان كركائز أدوات مختلفة مثل (نبال جبيل). وفي هذه المرحلة توقف صيد الخيليات نحو التدجين، ولصالح مطاردة الغزلان. كما دلت التنقيبات في (حالولة فلسطين) على تدجين للماعز، وتدجين للقمح والشعير والعدس والفول. إضافة إلى تغيرات عقائدية. فالفن نادر،

ولكنه دلّ لأول مرة على صورة ذكرية. وهي عبارة عن حلية متدلية من الحجر الأحمر المصقول تمثل رأس رجل ملتح. وعبادة الجماجم تصبح طقسًا دينيًا، خارج المدافن.

١٠- الانتشار في المشرق المركزي والجنوبي

في المشرق المركزي (مدينة دمشق) والجنوبي (فلسطين) كان يوجد انتاج معيشة منذ ٩٠٠٠ق.م. وكان الأمر يبدو باتجاه ثقافة شمولية متداخلة، ذات خصائص محلية.

ففي منطقة دمشق كانت قرية (أسود) منذ ٩٠٠٠ق.م، أحد بؤر الاقتصاد الزراعي في الشرق الأدنى، فقد تم وجود تجمع من البيوت الدائرية فيها نصف مدفونة، ولم تظهر فيها أي عمارة مستطيلة أو أرض مطلية بالكلس. كذلك نجد استمرارًا قويًا في تركيب الأدوات. إن هذه الظاهرة من (المطالة الثقافية) متكررة في المجتمعات الحضرية، التي تجتاز العصور والثقافات دون أن يتجدد العمق البيولوجي لشعبها. أين هي التغيرات إذن؟. إن أحدها يتعلق بعملية تدجين زراعي للقمح القادم من بر القفقاس، وكذلك الشعير والكتان. فضلاً عن ذلك، فإن التغير الأهم والثقافي يتعلق بنمط التسلح. فالتسليحات الهجومية في قرية أسود، تمثل أشكالاً مختلفة عن أشكال الماضي المحلي. وكذلك ليس هناك من أثر لعبادة الجماجم والتماثيل الأنثوية الصغيرة.

في فلسطين يمتد الإنتشار من بحيرة طبرية شمالاً حتى النقب جنوبًا. ويتعلق الأمر بقرى مزارعين متحضرين. ففي مجال العمارة كانت هناك الأبنية المستطيلة ذات الحجرين أو الثلاث، مع أعمدة أو أوتاد داخلية، مع تمايز في استخدام مادة الكلس. أما بالنسبة إلى التدجين، فإن القمح النشوي المدجن كان يزرع في اريحا والبيضا وعين غزل. ويرافقه الشعير المدجن. إضافة إلى قمح قفقاسي مدجن في أريحا، مصدره بذور جلبت من سورية الشمالية. وفي مجال الحيوانات أظهرت المدفونات وجود قرون ماعز في أريحا. وفي مجال التسليح والتقنيات كان هناك تقدم كبير في مجال الأدوات الصوانية كما في (نبال أريحا) في دقتها ورهافتها، مما يميزها عن المنطقة السورية. وكذلك الدمج بين العصا والنبل في صنع رماح ذات مقبض خشبي. أما الأدوات العظمية فقد حفظت ميزات جنوبية فلسطينية خاصة. فالمخارز والسكاكين تدل على استعمالها في صنع السلال والنسيج (كما في وادي حمار). إضافة إلى أدوات من قطع الحبال والسلال

والنسيج الصوفية، مما يعني تفرد خاص بالمنطقة الفلسطينية عن المنطقة السورية ومنطقة الأناضول.

١١- المعطيات الرمزية للمشرق الجنوبي

كمنت المعطيات الرمزية لهذه المنطقة في عدة أنساق معرفية مرمزة، بأشكال فنية متعددة هي:

١- التماثيل الصغيرة: لقد مثلت الإلهات والثيران، كما أولى التمثيلات الإنسانية الذكرية وبعض الأنواع الحيوانية، بشكل تماثيل صغيرة قبل كل شيء. وهي في المشرق الجنوبي، ذات حجم صغير من الصلصال. يضاف إلى ذلك، أنه إذا بدت التماثيل الأنثوية الصغيرة غالب الأحيان متوافقة مع بعض القوالب التي تدعم وظيفتها الرمزية، فإن التماثيل الصغيرة الحيوانية الشكل تخضع بدرجة أقل لهذه المعالجة لأجزاء الجسم. وبالتالي، يميل فيها التجسيد إلى العدم.

وفي منطقة (عين غزال) الفلسطينية، ظهر الاهتمام بالفن الحيواني، يمثل بقريات (مفردها بقرة) ومعزيات (مفردها معزى). كما تبرز مشاهد صيد غير مباشرة، من خلال النصال المغروزة في أجسادورؤوس الحيوانات، كما في (أريحا).

وبالمقابل، كان الاستخدام الرمزي للجسم المذكر جديداً. وخاصة في تأكيده على الذكرية القضيبية ithyphalique بشكل صريح كذلك وجدت في (وادي حمار) و(أريحا) رؤوس بشرية صغيرة وبسيطة من الصلصال أو العظم، مع دقة تزيينية، واستخدام للألوان.

٢- النحت: إن تماثيل المشرق الجنوبي ليست منحوتة، بل مشكلة من الجص على قالب من القصب. وموقع الاكتشاف هما (عين غزال وأريحا). إذ دلت لقية أثرية على التشكيل الفني التالي: رأس بشري بعينين ممثلتين بقوقعتين وله لحية. ولقية أخرى تمثلت في هياكل بشرية أكثر تطاولاً بما فيها الذراعين والرجلين. إضافة لذلك برزت التكوينات الوجهية على شكل: أن محيط العينين مرسوم بواسطة حز بسيط محزوز، والأذنان هما بروزان بلاشكل، بهما انخفاض مركزي، والأنف مرفوع بشكل بوق، والفم فقط بواسطة خط محزز. كما أن هذه التماثيل كانت ملونة ومفسطة، وكذلك الوجوه متعددة الألوان.

٣- الجماجم المقولبة: إن عبادة الجماجم كانت وليدة الطقوس الفلسطينية، والتي عمت مختلف المناطق الشرقية الجنوبية في الألف السابع قبل الميلاد. فقد

وجدت جماجم مفصولة عن الجسم لتكون موضوع عبادة خاصة على الساحل الفينيقي(جبيل). مضاف إلى ذلك ميزات خاصة بهذه الجماجم من الناحية الفنية، بوجود قوالب على هذه الجماجم: مثال: وجود قلنسوة جمجمية فيها شبكة شعرية مجدولة مخضبة بالحُمر، مشكلة مايشبه قلنسوة سوداء. ومادة القولبة كانت مادة الكلس كما وجدت في أريحا.

٤- الأقنعة: وجدت في منطقة (الخليل) حيث نجد في كافة الأقنعة، أن العيون عبارة عن ثقوب دائرة، وان الأنف نتوء قليل بارز أما الفم فنصف مفتوح، مع آثار تكوين بالأحمر والأخضر، تحمل على طرفها صفًا من الثقوب تثبتها، مع وجود آثار حمر استعملت كمادة لاصقة.

٥- المعابد وفن العمارة: تميل المعابد في هذه الفترة إلى أن تكون معابد بيئية لاجماعية شمولية، ففي (سلطاني أريحا) ظهر صرح جديد الطابع هو البرج الضخم، وكان مقدسًا إضافة إلى كونه بيت الموتى مع بعض التماثيل الصغيرة للأنثوية والحيوانية التي استخدمت كشمائر، وقد أخذ المعبد على الأغلب شكلاً مستطيلاً.

١٢- ديناميكية ثقافة مجتاحة

إن الضغط السكاني، كان أحد العوامل الأساسية في التوسع الاقليمي للمنطقة بمختلف الاتجاهات. يضاف إلى ذلك، ديناميكية داخلية في الثقافة نفسها. سنحاول أن نفهم طبيعة هذه الديناميكية، بمراجعة تحليل السمات الثقافية، بالبحث عن الوحدة البنيوية لثقافة مجتاحة قبل /٨٠٠٠ق.م/.

١- الثقافة المادية والرموز: لقد مهد لنا (علم الآثار الرمزي) الطريق لاكتشاف ماوراء الأشياء النافعة في المجتمعات البشرية، بحيث تشكل منظومة ذات مغزى، تجمع العمل الشامل للمجتمع وتأقلمه مع الوضعيات المحسوسة وتغيراته المحتملة. إن الأمر يتعلق دائمًا بأن نربط فيها هذا المظهر الخاص من الثقافة المادية. مثال: أشكال وتزيينات الآنية، ومخططات السكن، والمتاع والأثاث الجنائزي، مع هذا الجانب من التراتبية الاجتماعية (السلطة، التقسيم المؤسساتي للوظائف، المجموعات المسيطرة، الخ).

كانت المنظومة الرمزية تشير إلى البنى العقلية التي على الرغم من لاوعيها تحكم مختلف سويات الواقع وتجعلها (متجانسة)، بحيث أصبحت الصورة الرمزية من الناحية اللفظية والشكلية (الرسم) تسبق الأسطورة، وتجعلنا نرى مباشرة وقبل كل خطاب، تحت شكل متماسك ومحسوس «وجود مايفلت بما هو إلهي من حدود الواقعي والملموس والمنتهي».

والحق، أن مايهمنا هو الأحداث الكبرى والثورية بين الإنسان ووسطه. وكان لثورة الرموز نحو /١٠٠٠٠ق.م/ الأفضلية، أن ينطلق مباشرة إلى ممارسة جديدة للبيئة، المتزامنة مع الاقتصاد والزراعي.

٢- ديانة الثور: لقد كان للثور الدور الأكبر في حياة هذا الشعب ماقبل النيوليتي. يغوص في الموروث الثقافي لبلاد الرافدين العليا، بدءًا من (خيامي) الفرات الأوسط وفي كامل المشرق خلال (العصر النطوفي). فإذا كانت صورة الثور تعني قوة فظة وغريزية وعنيفة، فإن الفكرة تلقائية وعالمية. فمنذ الحضارات المدنية للعصر البرونزي المشرقي، انتشرت صورة الثور فيها مرتبطة بإله بشري الشكل ومذكر يرمز في آن واحد إلى القوة الاخصابية وقوة العاصفة والقوة الحربية.

والحال، أن تطورًا واضحًا يُلحظ في صلات البشر ماقبل التاريخيين في الشرق مع الثور. ومذاك خرجت القوة الفطرية جزئيًا من غطائها الحيواني عندما وجدت رجلاً لتواجهه.

٣- محبة الأسلحة: إن أي رأس من الصوان أو الإوبسيديان، حتى وإن كان مشذبًا بشكل مختصر أو حتى خشنًا، يمكن أن يزين عصا السهم أو سلاحًا يدويًا. وبشكل خاص وابتداءًا من اللحظة التي ظهر فيها التقصيب النصلي، الذي يستخرج من النواة الحجرية منتجات متطاولة وخفيفة في آن واحد، ذات حواف قاطعة ورأس غالبًا مايكون حادًا تلقائيًا، كان يكفي حدًا أدنى من الرؤوس لتحضير قاعدته بهدف تثبيته على العصا أو عند الاقتضاء لشحذ الرأس.

وبالتأكيد، فإن ظهور الحرب في النيوليتي يطرح من قبل علماء ماقبل التاريخ كنتيجة منطقية لملكية جديدة يجب الدفاع عنها كنتيجة مثبتة من خلال الوثائق المتوفرة.

٤- مروضو الماعز: إذا كان الصيادون في النيوليتي القديم والأوسط قد واجهوا الثور بطريقة مختلفة عن الاسلوب الرمزي، فإنهم لم يدجنوه بطريقة مباشرة. والحال، إذا كان الكبش البري ممثلاً في بعض الأحيان في تماثيل صغيرة، فإن الماعز ليس ممثلاً فيها. فلم يكن ثمة أي (تحضير عقلي). فالتدجين يتم، حين يحتل النوع المراد تدجينه في إطار صيدي، مكانة أساسية في الاقتصاد الغذائي. وبالتالي، كان هناك تشابه بين بدايات التدجين وبدايات الزراعة . واستطاع الباحث (جان بييرديغار) أن يبين «أن الحوافز الغذائية كانت الأقل احتمالاً بالنسبة لظهور التدجين الحيواني، إذا كان هذا الأخير استجابة

لرغبة إنسانية قبل كل شيء بالسيطرة على الحيوانات.

٥- **المسكن المربع:** إضافة إلى عبادة الثور والزينة الرمزية، تم إثبات سمة ثالثة تجلت منذ (العصر المريبطي) بالعمارة المستطيلة.

لاشك أنه كان ثمة أسباب ذات توافق تقني صرف لكون المنازل البشرية الأولى دائرية. ولذلك اعتقد أنه من الحق القول إن المخطط الدائري كان المفهوم السائد والمقبول لدى الجماعات المترحلة أو شبه المترحلة، بل وحتى في بدايات التحضر، في حين أن المخطط المستطيل كان يميز القرى الزراعية كاملة التحضر.

ومن جهة أخرى فقد أشرنا إلى أن البيت المستطيل كان يسمح بإضافات على شكل حجرات جديد. مما يعني أنه يجمع بنية عائلية تحت سقف واحد تضم الأهل وذريتهم القابلة للتكاثر.

يضاف إلى ذلك العامل الثقافي الذي يكشف في الشكل الهندسي للبيت عن صلة مباشرة - مع الذكاء البشري - ذات نسق تقني أو بيئي أو اجتماعي. إن لغة الشكل الهندسية هذه تقطع جزئيًا دون شك بعض التناظرات الملاحظة في الطبيعة. مع مستوى عال من التجريد. ومع ذلك، فكما يقول (مرسيا إلياد)، فإن (الرمزية الكونية) للمسكن مثبتة في الكثير من المجتمعات البدائية، وبشكل واضح تقريبًا، فإن المسكن يغير فصل صورة العالم. وبما أننا نجد أمثلة عليها في كافة سويات الثقافة، فإننا لانرى لماذا يشكل أوائل النيوليتيين في الشرق الأدنى استثناءً. لاسيما وأنه في هذه المنطقة، إنما شهدت الرمزية الكونية للعمارة التطور الأسرع.

٦- **ثقافة متوسعة:** إن مايميز ثقافة النيوليتي أربع سمات هي:

١- بداية تحول الرموز إلى الذكورة، وتدجين حيواني مبتدئ وتسليح مجهز، وانتشار العمارة المستطيلة.

٢- تحول عقلي جديد من الأنوثة إلى الذكورة.

٣- تكاثر الشكل البشري نفسه في الفن والطقوس رجالاً ونساءً.

٤- ظهور المعابد المتخصصة في هذا الوقت، مع وجود احتفالات جماعية.

١٣- الإشكالية العالمية للانتشار النيوليتي

الثورة النيوليتية التي ولدت في الشرق الأدنى ستصدر الآن. إن مجموعات نيوليتية من المشرق كانت تزرع قبل ٧٥٠٠ق.م/ القمح والشعير بالنسبة

للزروع، والجلبان والعدس والفول والبقية والحمص بالنسبة للبقوليات، والكتان من أجل استخدامه في النسيج. إضافة إلى الحيوانات من الكلاب والماعز والثور.

يضاف إلى هذا الانتشار للأنواع المدجنة، الطيف المورثي للشعوب الأوروبية الحالية. ويبدو من خلاله أن الشرق الأدنى كان قد ساهم حقًا في إعمار أوروبا.

ثمة منهج علمي ثالث، هو اللسانيات التاريخية، يرى الاستعمار النيوليتي الخارج من الشرق الأدنى كعامل ناشر للغات الهندور أوروبية في أوروبا وآسيا.

١٤- إتمام النولتة في (النواة المشرقية)

نعالج هذين الإثني عشر قرنًا، الممتدين بين /٧٥٠٠-٦٣٠٠ق.م/ كمرحلة واحدة ونقصد بالنواة المشرقية: السورية الفلسطينية حيث ظهرت، وحيث تواجدت من الألف العاشرة إلى الألف الثامنة، المجتمعات الحضرية الزراعية ـ الرعوية. وتشمل الامتداد في تركيا الحالية لسهوب الجزيرة حتى أولى الجبال بما فيها طوروس الشرقية.

إن العدد الاجمالي للقرى المعروفة يزداد مع ازدياد ديمغرافي إجمالي. كما كان الاقتصاد الزراعي قد انطلق في نهاية الألف العاشر بشكل متزامن في كامل الممر الغريني، من الفرات إلى الأردن، وبدا شمال سورية مركزًا حاسمًا، ونقطة انطلاق لانتشار ثقافي تجاوز باتجاه الجنوب البحر الميت. بل إن المنطقة الفلسطينية بلغت أوجها في انجازاتها المادية والعقائدية.

١٥- وصول المزارعين إلى الساحل السوري

سنتناول في هذا الفصل، بلدًا جديدًا يمتد من المشرق الشمالي بدءًا من بيروت في لبنان وحتى منطقة إنطاكيا. وسنرى أنه بدءًا من عام/٧٠٠٠ق.م/ سيصبح الأمر متعلقًا أيضًا بامتداد هذه المنطقة الساحلية إلى الساحل الكيليكي من شبه الجزيرة الأناضولية.

من الناحية المناخية، نحن أمام مناخ متوسطي تبلغ هطولاته/٦٠٠مم/. وهي منطقة مروية بشكل أفضل بالأمطار التي تحملها رياح الغرب عندما تصطدم بالجبل.

وكانت هذه المنطقة وبخاصة لبنان، قد شكلت من قبل الصيادين ـ القاطنين من العصر الحجري القديم الأخير وحتى الخيامي ضمنًا.

بدأت إعادة إعمار المناطق الساحلية من عام/ ٧٥٠٠ق.م/ كما في (رأس شمرا)

في سورية، وفي البقاع. وتتميز السواحل اللبنانية بصناعات ذات نصال من مناجل وفؤوس منحوتة من الصوان ذات أصول سورية داخلية دمشقية. وفي الشمال على الساحل السوري نعلم أن المدينة الفينيقية (رأس شمرا = أوغاريت) كانت قد أسست نحو / ٧٥٠٠ق.م/ بواسطة مزارعين مربين، قدموا ليؤسسوا فيها أول قرية فكانت بيوتهم مستطيلة حجرية الجدران. وكانت أرضاً زراعية يربى فيها الماعز، والخراف. وقد استوطنت تربية الثور والخنزير.

ظهر الخزف على الساحل نحو / ٧٠٠٠ق.م/ في حين كان الإعمار البشري يتكثف. وعلى الرغم من أن صناعة الخزف كانت موجودة من قبل في المنطقة السورية بعامة، ومرت بتطورات عدة إلا أن الخزف على الساحل الفينيقي كان أتميا كمالاً وأميزها. فقد تميز بلونه الأصفر الفاتح وغالبية الطبقات مصنوعة ومصهورة (بقواقع القلوب).

من الناحية العقائدية تعتبر (بيبلوس) هي المركز الأم في هذا المجال، على امتداد الألف السابع قبل الميلاد. حول التجذر العقائدي والتحولات الجديدة نذكر مثالاً على ذلك البيت ذي المحراب. وهو الوحيد في (بيبلوس) الذي وجدت فيه تماثيل صغيرة بشرية الشكل والواح كتف لثور. مع تركيز خاص للمدافن في محيطه، مما يعطي هالة مقدسة للموقع. أما القبور فهي متغيرة. كما لانجد مايذكر (بعبادة الجماجم) في المنطقة. فالجماجم بقيت مع الجوو لم تنزع منه. يضاف إلى ذلك أيضاً، عدم المساواة في الدفن الجنائزي، مما يعني وجود تراتب طبقي، أو تقسيمات، لشرائح اجتماعية في تلك الفترة.

يبدو إذن أن الأعمال الأولى للمنطقة الساحلية أوجدت إقامة حضرية قروية مجهزة في سورية الداخلية، امتدت إلى المنطقة الساحلية، مما يعني هجرة بشرية إلى المنطقة الساحلية حاملة موروثها الكامل. مثال على ذلك (رأس شمرا). فالقادمون الجدد إليها كانوا يعرفون الزراعة وتربية الحيوان والبناء. إنهم مزارعون حضريون مع نسق محفوظ من السمات الثقافية المتميزة للحياة في القرية.

١٦- الجزيرة الشرقية والصحراء السورية

تشمل الجزيرة الشرقية والصحراء السورية: القوس الشمالي للسهول الشمالية العليا في بلاد الرافدين، وسفوح زاغروس العراقية، والسهوب شبه الجافة باتجاه الجنوب. وضمن هذا الوضع نستطيع

التحدث عن منطقتين مناخيتين إحداهما مروية والأخرى جافة. وضمن فترة زمنية بين / ٧٥٠٠-٦٢٠٠ق.م/.

في الجزيرة الشرقية وجد موروث ثقافي مختلف تماماً عن موروث المشرق، فإن صيادين قاطفين حضريين منذ الألف الحادي عشر كانوا يعيشون في قرى، إنما كانوا أصحاب كفاءات معمارية، سواء في البيوت الدائرية (المكلسة) و(المعمدة)، أو في مجال الصناعات الحجرية (التقصيب النصلي) للصوان بالضغط. فنحو عام /٩٥٠٠ق.م/ اغتنت الصناعات القرميزية برؤوس سهام من نمط الخيام. وهو تأثير سوري واضح وبشكل خاص لايبدو أنه كان ثمة خلال هذه المتتالية أي أثر لاقتصاد زراعي أو رعوي، حيث ظل اقتصاد قنصي واسع الطيف هو القاعدة. ونجد أيضاً فيهما موروثاً رمزياً تعبيرياً جداً. وليس ثمة أية آلهة أو ثور. وعوضاً عنهما ثمة رمزية طيرية متطورة.

ثمة واقع أكيد: وهو عندما ظهر أخيراً بعد عام /٧٥٠٠ق.م/ مزارعون . مربون، في بلاد الرافدين العليا العراقية: ذات النمط الزراعي الأصيل، دون تأثيرات خارجية. وأحد المواقع الافتتاحية هو (جبل سنجار) الذي دفع إلى العالم بحضارته الحربية والصناعية حتى منطقة الأناضول والساحل السوري. وكان يتم في (جبل سنجار) زراعة الزروع وتربية الماعز ، مع آنية جصية هي إحدى الصفات النادرة المشتركة مع الجزيرة كلها والصحراء السورية. وفي منطقة (سنجار) يأتي موقعان هما (سوتو sotto) و(كول تبه kwtepe). وهما أهل الثقافة العراقية المسماة (حسونة وبليان) مباشرة عام /٧٠٠٠ق.م/. وفي هذه المواقع أصالة ثقافية وصناعية. فقد كان الخزف موجوداً والفخار ملوناً بالأحمر مع بعض الخطوط والتزيينات. يضاف إلى ذلك، تربية الثور والخنزير والخراف والماعز. إن كافة هذه العناصر تعيدنا إلى قرى سورية الشمالية والشرقية.

أما بالنسبة للقرى الحضرية في الصحراء السورية، فقد كانت الأراضي الجافة حيث يسقط: فوق/٢٠٠مم/ من الماء في العام مهجورة باتجاه السهوب الأكثر رطوبة، وذات الغابة . لكن التغيرات المناخية ستدفع بأولئك الرعاة إلى إعادة إشغال الساحل والجزيرة الشرقية، واجتياح السهوب نصف الصحراوية، أو على الأقل الواحات أو ضفاف الأنهار الشرقية، حيث يبقى الماء متوفراً على الرغم من المناخ الجاف. ومن أهم المواقع منطقة (بقرص) على نهر الفرات و(الكوم) بالقرب من تدمر.

أما بالنسبة لعقيدة الصحراء، فقد ظهرت التماثيل الصغيرة الأنثوية والحيوانية مع أغلبية (للبقرات) ورؤوس صغيرة بسيطة بشرية من الطين المشوي، بل وأيضًا في مرتبة من العظم المجهز. ونشير الى وضعية عبادة، وفن، لوحات جدارية في هذه القرى الصحراوية.

إن مثل هذا التحديد الثقافي «والصناعي والزراعي، يحيلنا إلى دراسة أهم، وهي، الترحل الرعوي بين الخصوبة والجفاف لشعوب هذه المنطقة.

١٧- الترحل الرعوي

يُنسب نمط حياة مترحلة، إلا في حالات الاستثناء، إلى المجتمعات الصغيرة من الصيادين. القاطنين في العصر الحجري القديم. والبداوة المقصودة هنا مختلفة، وليس لها تقليد قديم. فهي اختيار متعمد لبعض المجتمعات المنتجة في ذلك الوقت. ولما كانت كل زراعة تتطلب مع ذلك توقفًا واستمرارًا، في الموضع نفسه. فالتعريف هنا يأخذ بعين الاعتبار المعيار المزدوج للأهمية الغالبة، إنما غير الحصرية، لتربية الحيوانات ولغياب المسكن الدائم لجمل الجماعة.

ومنذ عشر سنوات، أصبحت الوثائق أكثر تحديدًا، وبمساعدة علم الآثار، أصبحت المعطيات تتراكم، وبخاصة فيمايتعلق بالمنطقة القاحلة في المشرق الجنوبي من سيناء والصحراء الأردنية السوداء، وفي المشرق الشمالي من منطقة تدمر. وتقدم المناطق الجافة هنا الورقة الرابحة الممثلة برياحها الرملية، حيث يمكن للمناجم الريحية التي تنتج عنها أن تختم بسرعة كبيرة على فحم المواقد وبقايا المطبخ التي يتركها البدوي خلفه، مما يؤدي إلى تشكل المناجم. ويمكن إبتداء من هذه القطع الفحمية الحصول على إشارات لصالح الصيد أو التربية، والقطاف أو الزراعة. أما البداوة في المناطق الجافة في المشرق الجنوبي فهي موجودة في غور الأردن في المواقع الحضرية، ابتداء من/٧٥٠٠ق.م/. إذ أن بعض السكان كانوا قد انقلبوا إلى الحياة البدوية بسبب الجفاف، وكذلك كشفت صحراء سيناء عن عشرين موقعًا. وتبدو البداوة في هذه المنطقة ذات حدود واضحة من حيث المعيشة، تعتمد على الزراعة والرعي والصيد. وماهو قائم في هذه المناطق يمتد على الصحراء السوداء وواحة الأزرق في الأردن، كما في واحة الكوم في منطقة تدمر.

ولكن. لماذا البداوة الرعوية؟. من الصحيح أن البداوة الرعوية، وبخاصة عندما تركز على تربية الخراف يمكن ضبط تحركاته أكثر من الماعز مما يسمح

بإخفاء الصعوبة بشكل جزئي كما يمكن الافادة من تحرك المخزون الغذائي الجديد. وفي كل حال فإن البدوي هو الذي يعمر الصحراء قبل كل شيء، لأنه الأكفأ على مواجهة المناخ الجاف فيها. من هنا، الاعتبار بأن البداوة كانت قد «اخترعت» في كل مكان لهذا الهدف.

الخاتمة

بانتاج المعيشة بدأ في الواقع صعود المقدرة البشرية التي ليست حداثتنا سوى ثمرة لها. لقد رفضنا السببية الاقتصادية التي كان يُفسر بها انبثاق هذا الانتاج، طالما أن التحول كان في البداية ثقافيًا. لكننا لم نرفض واقعًا، إن تجلي هذا التحول الثقافي الأهم، كان ضبط وتحويل الطبيعة. فإنسان هذه المنطقة بهذا المعنى منذ ٨٠٠٠ق.م هو الإنسان المنتج الأول وليس أيّ إنسان آخر قبله. إذن، إنسان المنطقة السورية والعراق وحدود الأناضول المتاخمة لسورية والعراق هو الأب الحضاري الأول للبشرية.